Kata Pengantar:
Prof. Noorhaidi Hasan, MA., MPhil., PhD.

HISTORISITAS SYARI'AH

Kritik Relasi-Kuasa Khalil 'Abd al-Karim

Dr. Siti Mahmudah, M.Ag.

LKiS

HISTORISITAS SYARI'AH

Kritik Relasi-Kuasa Khalili 'Abd Al-Karim

Perpustakaan Nasional RI:
Katalog Dalam Terbitan (KDT)

HISTORISITAS SYARI'AH
Kritik Relasi-Kuasa Khalili 'Abd Al-Karim
Dr Siti Mahmudah, M. Ag.
Dr Siti Mahmudah, M. Ag. LKIS 2016

xxii + 207 hal : 15.5 x 23.5 cm
1. Historisitas
2. Syari'ah
3. Relasi Kuasa
4. Hukum Islam

ISBN: 978-602-74175-5-7

Penerbit& Distribusi
PT. LKIS Pelangi Aksara
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp : (0274) 387194
Faks : (0274) 379430
http//www.lkis.co.id
e-mail:lkis@lkis.co.id

Anggota IKAPI
Cetakan I Juni 2016
Cetakan Ii September 2019

Percetakan
PT. LKIS Printing Cemerlang
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp : (0274) 387194
e-mail: lkis.Printing@yahoo.com

KATA PENGANTAR

بسم الله الرّحمن الرّحيم

االحمد لله ربّ العالمين, نحمده ونستعينه ونستغفره, ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيّئآت أعمالنا من يهد الله فلا مضلّ له ومن يضلل فلا هادي له, أشهدأن لاإله إلاالله وحده لاشريك له وأشهد أنّ محمدا عبده ورسوله, أرسله وبخلق القرآن جمّله صلى الله وبارك عليه وعلى آله وأصحابه والتّابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدّين. أمّابعد,

Segala puji senantiasa penulis panjatkan ke hadirat Allah swt. yang telah memberikan nikmat yang sempurna, rahmat, hidayah dan kekuatan kepada penulis, sehingga dapat menyelesaikan karya ini. Shalawat serta salam senantiasa tercurahkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad saw., keluarga serta sahabat yang telah membawa perubahan bagi peradaban dunia dengan hadirnya agama Islam sebagai peradaban terbesar yang tak lekang oleh zaman, dan telah memberikan contoh suri tauladan bagi seluruh umat.

Buku ini menghadirkan topik utama mengenai perdebatan makna syariat Islam antara kelompok Islamisme dan kelompok Islam kiri di Mesir yang telah menjadi isu sentral dalam praktik syariat Islam di Mesir, dan termasuk di Indonesia sejak awal gagasan berdirinya negara Republik Indonesia yang dipimpin oleh seorang Sukarno Muda pada waktu itu sampai sekarang. Persoalan syariat Islam mempunyai daya tarik yang luar biasa bagi para *researcher* di dunia global.

Fenomena inilah yang telah melatarbelakangi minat kuat Khal̄il untuk melakukan penelitian dengan tema syariat Islam historis kontekstualis sebagai wujud penolakan terhadap relasi-

kuasa yang ada pada masanya. Khalīl bermaksud menolak pendapat-pendapat kelompok gerakan Islamisme yang telah menerapkan syariat Islam secara paksa di Mesir sejak revolusi Juli tahun 1952 di Mesir yang dipelopori oleh Hasan al-Bannā, pada awalnya dan rezim yang diktator.

Oleh karena itu, Khalīl berkeinginan mengembalikan pemahaman syariat Islam yang benar dengan metode kembali ke akar masalah, yaitu kembali menguak sejarah syariat Islam pada masa Nabi Muhammad saw. di Mekah dan Madinah untuk menyelesaikan problem masyarakat modern. Menurutnya itulah hakikat syariat Islam yang sebenarnya dan syariat model inilah yang layak ditampilkan di ruang publik zaman sekarang dan seterusnya, yaitu syariat Islam yang tetap fleksibel dan pro-tradisi lokal.

Dalam menyelesaikan karya ini, penulis perlu menyebut banyak pihak yang terlibat di dalamnya, baik secara langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itu, penulis berkewajiban untuk menyampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya. Mereka adalah Departement of Foreign Affairs and Trade (DFAT) yang membantu pendanaan selama 10 bulan (Februari-Desember 2015) di Australian National University (ANU) Canberra-Australia. Prof. Drs. Yudian Wahyudi, M.A., Ph.D., Prof. Drs. H. Akh. Minhaji, Ph.D, dan Prof. Noorhaidi Hasan, MA, M.Phil dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ibu Virginia Hooker (Emeritus Professor FAHA) dari Australian National University (ANU Canberra-Australia selaku pembimbing dan pengarah dalam penulisan karya ini.

Penulis perlu menyebut pihak-pihak yang mendukung penulis dan memotivasi penulis tentang pentingnya sikap tegar, sabar, kuat, ulet, dan kerja keras guna mewujudkan impian menjadi seorang (pejuang) wanita yang juga bisa bergelar doktor, seperti halnya para pejuang wanita yang lain. Meskipun untuk itu, penulis mesti melalui perjuangan yang panjang dan berliku-liku, karena di antaranya telah meninggalkan keluarga (anak-anak dan suami). Mereka adalah Prof.

Greg Fealy as Head of Department of Political and PIES Program Director; Sally White as PIES Academic Mentor and Program co-ordinator; Helen Mc Martin as Research Support Officer; and Allison Ley as Academic Services. Prof. Dr. H.M. Damrah Khair, M.A., Prof. H. Suharto, SH, MA, Jadi malem Manik (alm), A. Aminar HR (alm), Dra. Firdaweri, M.Ag., Dra. Hj. Ani Sofiani, M.Ei, Dr. Masiyan, M.Ag., Dr. Erina Pane, M.H, Linda Firdawaty, M.H., Nurnazli, S.Ag., S.H., M.H., Dr. Ruslan Abdul Gofur, Dra. Kun Hanifah, Yuniar, Toni Prihati, Nuril Hidayah, S.Si., Puji Utomo, Nur Parida, Saiful Anwar, Agus Makmun, dan Saifuddin Zuhri. Mereka pantas mendapatkan ucapan terima kasih.

Kemudian penulis juga menyampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Prof. Dr. H. Muhammad Mukri, M.A. selaku Rektor di UIN Raden Intan Lampung, Prof. Dr. H. Faisal, S.H., M.H. selaku Wakil Rektor II, Dr. Alamsyah, M.Ag., selaku Dekan di Fakultas Syariah UIN Raden Intan Lampung. Kepada keluarga besar UIN dan Fakultas Syariah IAIN Raden Intan Lampung.

Dalam kaitannya dengan pengumpulan data, penulis sampaikan rasa terima kasih kepada Pengelola Perpustakaan Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Perpustakaan Fakultas Filsafat UGM, Perpustakaan Program Pascasarjana IAIN Raden Intan lampung, Perpustakaan LKiS dan Saudara Ahmala Arifin sebagai Dewan Redaksi di LKiS, Saudara Kamran pengurus Jurnal Analisis IAIN Raden Intan Lampung, Saudari Kurnia Rusmiyati, S.Hi., Dr. Erlina, M.Ag. Menzies Library di ANU Canberra Australia.

Untuk ayahanda Imam Muzakir (alm.) dan Ibunda Turiyah (alm.); suami tercinta Dr. Alamsyah, M.Ag; anak-anak tersayang Nur Shofia, Maulana M. Yusuf, Maulana Jawwad Wira Syahputra, Maulana Rafi Aula (alm.), Muhammad Faidhurrahman; Bapak angkat penulis H. Makmun Syam (alm.), Bapak Ibrahim (alm.), Abang Kemal (alm.), Bapak Don Wilkey dan Bapak Amin Samad.

Ibu angkat penulis Mak Lamah, Mak Wardiyah, Ibu Suharto, Ibu Hilda Damrah, Ibu Indri Wilkey, dan Ibu Patimah. Saudaraku Pak Simon Payne, Dewi Payne dan Ida Susanti Hamid. Kepada mereka semua karya ini dipersembahkan.

Kepada guru-guru, dosen, dan para guru besar yang pernah membimbing, mendidik, dan mengajari penulis tentang ilmu pengetahuan, semoga Allah swt. mencatatnya sebagai kebaikan-kebaikan dan kemaslahatan. Semua itu adalah nikmat yang penulis rasakan hingga detik ini. Itu adalah wujud nyata adanya berkah Allah melalui kebaikan mereka semua yang sampai kepada penulis.

Akhirul kalam, penulis berharap buku ini turut serta memberikan kontribusi nyata bagi kualitas pemikiran keislaman kita, khususnya bagi penulis dan bagi pembaca yang budiman secara keseluruhan.

Bandar Lampung, 1 Juli 2018
Penulis,

Siti Mahmudah

KATA PENGANTAR

Prof. Noorhaidi Hasan
(Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta)

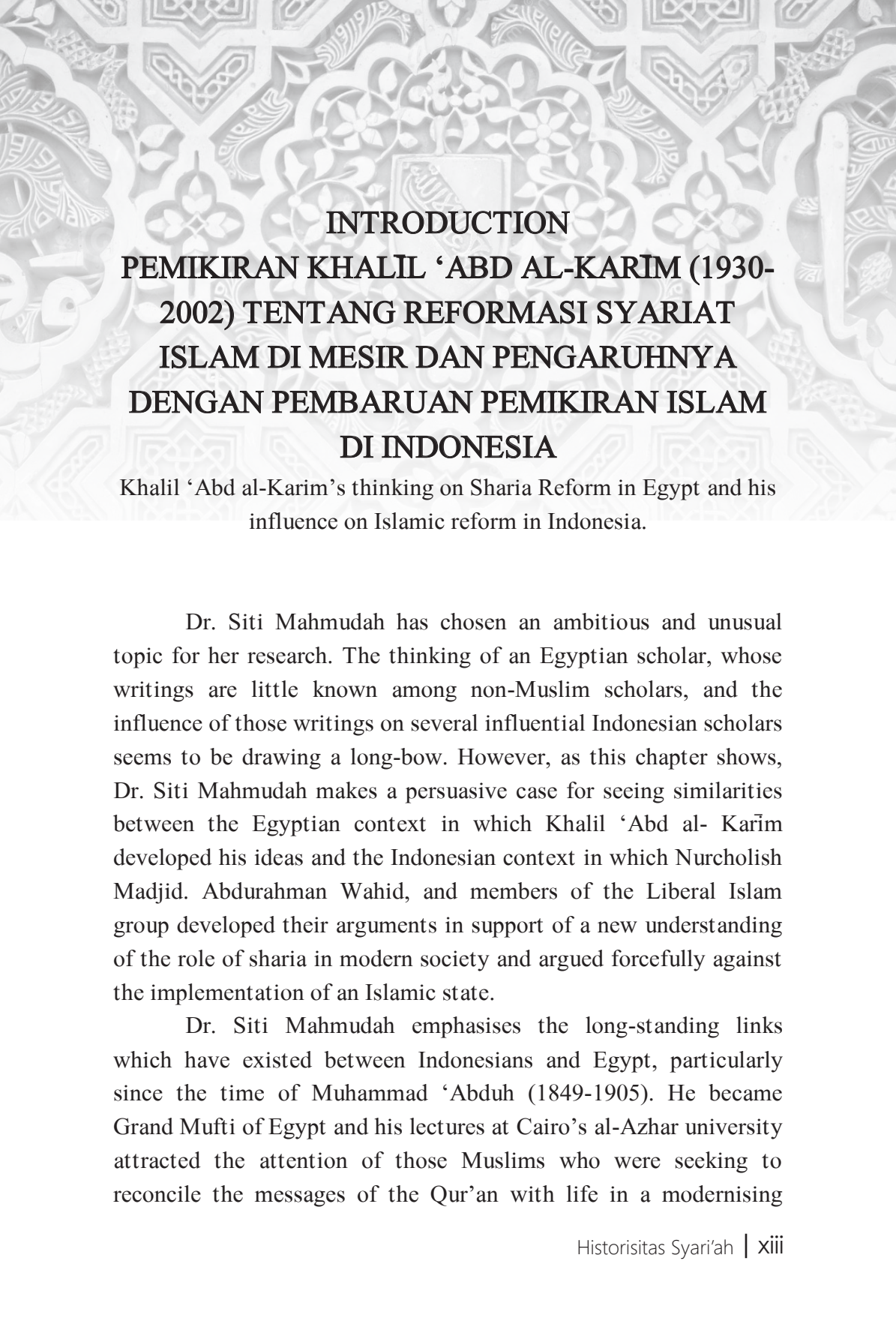
Eksistensi syariah dalam konteks negara-bangsa modern telah lama menjadi perdebatan yang penting di dunia Islam. Pro-kontra terjadi antara mereka yang setuju dan menolak syariah diberikan tempat di dalam negara–bangsa modern. Aspirasi yang bahkan menginginkan agar syariah dijadikan sebagai dasar negara menggema bersahutan dengan aspirasi yang menolaknya. Persoalan menjadi semakin serius karena sebagaian besar kalangan yang terlibat dalam perdebatan tersebut sebenarnya tidak sungguh-sungguh mengerti apa syariah itu. Mereka berusaha memberikan makna dan interpretasi masing-masing terhadap syariah, yang tentu tidak bisa dipisahkan dari beragam kepentingan yang menyertainya. Dalam kontestasi wacana yang berlangsung, syariah pada akhirnya berkembang dalam makna apa saja, dari sekadar partisipasi dalam pemilu sampai penggulingan rezim yang berkuasa dan bahkan pendirian negara Islam. Syariah memang telah menjadi penanda mengambang (*floating signifier*) yang bergerak sangat dinamis mengikuti dinamika politik yang terjadi di suatu negara.

Salah satu tokoh yang mencoba mengingatkan kita semua untuk berhati-hati memahami makna syariah dan tidak terjebak pada simplisitas yang sering dikembangkan kaum Islamis adalah Khalīl ‘Abd al-Karīm, ilmuwan-cum-aktivis Mesir yang menulis sejumlah karya penting terkait pemaknaan syariah. Gagasan-gagasan brilian dan orisinal Khalīl ‘Abd al-Karīm rupanya menarik perhatian dari Saudara Siti Mahmudah yang kemudian memutuskan untuk mengangkatnya menjadi tema riset disertasi di Pascasarjana UIN

Sunan Kalijaga. Kini disertasi tersebut telah selesai dan bahkan menjadi buku yang berada di hadapan pembaca.

Bersama-sama dengan Prof. Akhmad Minhaji, saya kebetulan bertindak sebagai promotor Saudara Mahmudah. Oleh karenanya, saya tentu menyambut gembira dan bersyukur atas terbitnya buku ini. Saya meyakini, selain penting dan perlu dibaca sebagai referensi bagi para mahasiswa, dosen, dan semua pecinta ilmu pengetahuan, buku ini juga bisa menambah dan memperkaya argumen tentang progresivitas syariah yang sangat penting dalam perbincangan kekinian di Indonesia. Jelas, kehadiran buku ini sangat signifikan terutama dalam rangka menjawab isu yang selalu muncul tentang posisi syariah di Indonesia, yang sangat problematik dan telah menjadi ladang kontroversi sejak pra-kemerdekaan sampai sekarang. Bahkan ketika demokrasi mulai menancapkan akarnya di negeri berpenduduk mayoritas Muslim ini, perdebatan lama seputar Piagam Jakarta kembali menyeruak, menyusul munculnya tuntutan penerapan syariah secara menyeluruh, revitalisasi khilafah, jihad dan isu-isu lainnya. Dalam buku ini dijelaskan bahwa isu-isu tersebut menyeruak karena berkembangnya pemaknaan syariah yang terlalu literal dan telah mengesampingkan realitas historis.

Dengan mengangkat pemikiran Khalīl 'Abd al-Karīm buku ini sebenarnya juga mencoba memaknai ulang syariah secara progresif. Perbincangan tentang pembaruan syariah sudah mulai dilakukan oleh Muhammad 'Abduh (1849-1905) sekembalinya dari Eropa pada tahun 1888 di Mesir. 'Abduh adalah seorang tokoh pemikir dan pembaru Islam generasi awal. Pemikiran pembaruannya bertolak dari kegelisahan tentang masalah taqlid. Ia ingin membebaskan umat Islam di Mesir dari kebiasaan mereka bertaqlid. Pemikiran yang dikembangkan 'Abduh telah membuka jalan bagi terbentuknya negara modern Mesir yang meskipun—hingga hari ini—belum berhasil menuntaskan perdebatan tentang ideologi nasionalnya.

Pemikiran Muhammad ‘Abduh tersebut di atas secara tidak langsung juga telah menjadi inspirasi bagi tokoh-tokoh pembaru pemikiran Islam lainnya, termasuk Khalīl ‘Abd al-Karīm. Meskipun kurang dikenal di Indonesia, Khalīl ‘Abd al-Karīm mempunyai ide yang cukup memukau dan cemerlang. Dibandingkan dengan para pembaru Islam Mesir lainnya, seperti Hasan Hanafi, Nasr Hamīd Abū Zaid, Sayyid al-Qimni, dan Muhammad Sa’īd al-‘Asmāwi, pemikiran Khalīl ‘Abd al-Karim sangatlah unik dan keluar dari trend pemikiran reformis lain pada umumnya. Pemikiran Khalīl ‘Abd al-Karīm lebih cenderung liberal.

Salah satu bukunya yang berjudul: *al-Juẓûru al-Tãrîkhiyyah li al-Syarî’ah al-Islãmiyyah* (Kairo:Sīnā li al-Nasyr,1990), diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Kamran As’ad, dengan judul: “*Syari’ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*” diterbitkan oleh penerbit LKiS, Yogyakarta, 2003, memuat argumen-argumen bernas Khalīl ‘Abd al-Karīm untuk menolak praktik syariah di Mesir yang literal dan ahistoris. Tidak mengherankan, buku ini sempat menjadi bacaan yang cukup populer di kalangan kelompok Islam progresif dan Jaringan Islam Liberal (JIL) di Indonesia. Jelas kehadiran Khalīl ‘Abd al-Karīm melalui karya yang sudah diterjemahkan ini bukan hanya memperkaya perbebatan intelektual, tetapi juga mendinamikasi gerak aktivisme keislaman di Indonesia.

Ada kontradiksi dalam pemaknaan dan praktik syariah di Mesir, yaitu antara kelompok Islamis dan rezimis yang berafiliasi dengan rezim berkuasa. *Pertama,* kelompok Islamis ingin menegakkan negara Islam Mesir ala negara Madinah pada zaman Nabi Muhammad saw. yang berdasarkan pada syariah murni secara total. *Kedua*, kelompok rezimis telah memanfaatkan kelompok Islamis untuk mendukung kekuasaannya, tapi realitasnya tidak menerapkan syariah secara total seperti apa yang diinginkan oleh kelompok Islamis dan dijanjikan oleh rezim sebelumnya. Rezim yang berkuasa rupanya telah memanfaatkan kelompok Islamis untuk

kepentingan politiknya. *Ketiga*, Khalīl 'Abd al-Karīm tidak cenderung kepada keduanya. Ia tidak sependapat dengan kelompok Islamis atau pun kelompok rezimis. Alasan Khalīl 'Abd al-Karīm adalah syariah telah jauh melenceng disalahpahami oleh keduanya. Khalīl 'Abd al-Karīm berpendapat bahwa syariah itu tidak murni dan sangatlah historis yang diturunkan di hadapan tradisi Arab pra-Islam dan telah mengadopsi tradisi tersebut sebagai ajaran Islam yang dilegalkan dalam wahyu Allah dalam Al-Quran. Ia memastikan bahwa syariah awal muncul dari serangkaian dialog antara keabadian firman Allah yang universal dan *eternal* (berlaku secara terus-menerus dari zaman ke zaman) dengan realitas kehidupan bangsa Arab empat belas abad yang lalu.

Lebih menarik lagi, buku ini berhasil dengan baik menggunakan pendekatan interdisipliner untuk mengkaji pemikiran seorang tokoh pembaharu Islam. Dalam analisisnya penulis menggunakan perspektif relasi kuasa Michel Foucault. Ia meyakini pemikiran tokoh pembaru Islam yang telah menjadi produk teks yang dikaji sebagai data primer tidak datang dari ruang hampa. Ada relasi kuasa yang telah mempengaruhinya. Dalam teori relasi kuasa Michel Foucault disebutkan bahwa setiap kekuasaan akan melahirkan sebuah penolakan dan gagasan-gagasan Khalīl 'Abd al-Karīm merupakan wujud dari penolakan terhadap relasi kuasa yang tidak mampu berdialog dan membangun konsensus, malahan saling menjatuhkan dan menegasikan. Buku ini merekam dengan baik tangis Khalīl 'Abd al-Karīm, menyaksikan otoritarianisme, kekacauan politik, dan kekerasan yang dari waktu ke waktu terjadi di Mesir. Selamat membaca!

Yogyakarta, 27 Mei 2016

INTRODUCTION
PEMIKIRAN KHALĪL ‘ABD AL-KARĪM (1930-2002) TENTANG REFORMASI SYARIAT ISLAM DI MESIR DAN PENGARUHNYA DENGAN PEMBARUAN PEMIKIRAN ISLAM DI INDONESIA

Khalil ‘Abd al-Karim’s thinking on Sharia Reform in Egypt and his influence on Islamic reform in Indonesia.

Dr. Siti Mahmudah has chosen an ambitious and unusual topic for her research. The thinking of an Egyptian scholar, whose writings are little known among non-Muslim scholars, and the influence of those writings on several influential Indonesian scholars seems to be drawing a long-bow. However, as this chapter shows, Dr. Siti Mahmudah makes a persuasive case for seeing similarities between the Egyptian context in which Khalil ‘Abd al- Karīm developed his ideas and the Indonesian context in which Nurcholish Madjid. Abdurahman Wahid, and members of the Liberal Islam group developed their arguments in support of a new understanding of the role of sharia in modern society and argued forcefully against the implementation of an Islamic state.

Dr. Siti Mahmudah emphasises the long-standing links which have existed between Indonesians and Egypt, particularly since the time of Muhammad ‘Abduh (1849-1905). He became Grand Mufti of Egypt and his lectures at Cairo’s al-Azhar university attracted the attention of those Muslims who were seeking to reconcile the messages of the Qur’an with life in a modernising

world. Muhammad ‘Abduh’s logically argued case for a reinterpretation of the Qur’an and Sunnah using principles of critical scholarship was expressed in writings which circulated through the Muslim world. In colonial Indonesia, as elsewhere, they were controversial and hotly debated by groups of Muslim scholars.[1]

As Dr. Siti Mahmudah points out, since the time of Muhammad ‘Abduh the ideas of Egyptian intellectuals have continued to interest Indonesian Muslim scholars, and reached them quickly through students returning home from al-Azhar, through publications, and most recently, through the internet. Thus, as she argues, elements in the thinking of Khalīl ‘Abd al-Karīm, Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid, and a group of much younger intellectuals who called themselves ‘Jaringan Islam Liberal’ (Liberal Islam Network), can be traced back to the approaches to Qur’anic exegesis developed by Muhammad ‘Abduh.

When Khalīl ‘Abd al-Karīm’s Arabic writings, available in Egypt during the late 20th century, were translated into Indonesian and published in Indonesia by supporters of liberal Islam in the early 21st century, Indonesians had direct access to his argumentation against literal interpretations of Islam, the meat of fundamentalists. The leading figures of the Liberal Islam Network, as Dr. Siti Mahmudah shows, drew not only on the thinking of Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid, they quoted from Khalīl’s works to substantiate their arguments against the formation of an Islamic state and to support their method of contextual interpretation of the sources of Islam.

Dr. Siti Mahmudah’s research, summarised in the chapter that follows, is a tribute to her patient and meticulous reading of

---

[1] For further details see Jutta Bluhm-Warn, ‘*Al-Manar* and Ahmad Soorkattie: Links in the Chain of Transmission of Muhammad ‘Abduh’s Ideas to the Malay-Speaking World’, in Peter G. Riddell and Tony Street (eds), *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*, Brill, Leiden, 1997, pp.295-308.

primary sources in Arabic. Khalīl's writings are complex and detailed making them difficult to summarise and analyse. Dr. Siti Mahmudah is to be congratulated for her achievement in coming to grips with such challenging material and for being able to place it not only in its Egyptian context, but also show how it has been influential in the thinking of leading Indonesian Muslim intellectuals.

This is an important contribution to our understanding of the intellectual roots of progressive Indonesian Muslim thinkers.

Emeritus Professor Virginia Hooker
Department of Political and Social Change
Coral Bell School of Asia-Pacific Affairs
College of Asia and the Pacific
The Australian National University

KATA PENGANTAR

Oleh: Prof. Virginia Hooker From Department of Political and Social Change, Coral Bell School of Asia-Pacific Affairs College of Asia and the Pacific, The Australian National University

Dr. Siti Mahmudah telah memilih sebuah topik yang unik dan berbeda dalam penelitiannya. Ia mengkaji sebuah pemikiran dari seorang intelektual asal Mesir yang tulisannya belum banyak diketahui oleh para intelektual non-Muslim, tetapi sangat berpengaruh terhadap pemikiran para intelektual di Indonesia. Dalam buku ini, Dr. Siti Mahmudah telah mengungkap adanya persamaan antara pemikiran Khalîl 'Abdul Karîm dalam kontek Mesir dan Para tokoh pembaruan Pemikiran Islam dan syariat Islam dalam konteks Indonesia, seperti Nurcholish Madjid (Cak Nur), Abdurrahman Wahid (Gus Dur), dan Jaringan Islam Liberal (JIL). Kekuatan argumentasi Mereka adalah mendukung adanya pemahaman baru terhadap peran syariat Islam secara substantif dan kultural di dalam kehidupan masyarakat modern, serta menolak adanya formalisasi syariat Islam dan negara Islam di Indonesia yang sungguh plural.

Sebagaimana ditunjukkan oleh Dr. Siti Mahmudah bahwa ide-ide Muhammad 'Abduh, seorang pembaharu pemikiran Islam dan Syariat Islam yang pertama di Mesir telah menjadi dasar pemikiran para tokoh pembaruan Islam dan syariat Islam di Indonesia. Pengaruh 'Abduh masuk ke Indonesia dibawa oleh para alumni al-Azhar yang pulang ke Indonesia, buku-buku yang ditulis langsung oleh 'Abduh dan dibaca oleh para intelektual Indonesia, dan melalui pembacaan data lewat internet. Dengan demikian, argumentasi penelitian ini berdasar pada pemikiran tokoh-tokoh pembaharu syariat Islam, seperti Khalîl 'Abdul Karîm asal Mesir;

dan Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, serta Jaringan Islam Liberal (JIL) asal Indonesia dapat ditelusuri kembali dengan pendekatan tafsir al-Qur'an yang dikembangkan oleh Muhammad 'Abduh.

Karya-karya asli Khalîl 'Abdul Karîm yang telah ditulis dalam bahasa Arab pada tahun 1990-an di Mesir telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan diterbitkan di Indonesia pada tahun 2002. Buku-buku Khalil tersebut menjadi buku-buku bacaan yang sangat diminati oleh kelompok pembaru muda di Indonesia, yaitu kelompok muda yang terwadahi di dalam grup Jaringan Islam Liberal yang didirikan di Indonesia pada tahun 2001. Pemikiran Khalil yang menolak formalisasi syariat Islam dan negara Islam di Mesir telah dijadikan dasar argumentasi yang kuat bagi JIL untuk menolak formalisasi syariat Islam, negara Islam di Indonesia, dan mendukung metode interpretasi kontekstual mereka terhadap sumber-sumber Islam. Inilah bukti bahwa pemikiran Jaringan Islam Liberal (JIL), selain dipengaruhi oleh pemikiran pendahulunya, Nurcholish Madjid, dan Abdurrahman Wahid, juga dipengaruhi oleh pemikiran Khalîl 'Abdul Karîm.

Penelitian Dr. Siti Mahmudah merupakan hasil dari pembacaan panjang dari sumber primer, yaitu karya-karya asli Khalîl 'Abdul Karîm dalam bahasa Arab. Tulisan-tulisan Khalil sangat komplek dan lumayan sulit untuk dipahami sebelum kemudian dianalisa sesuai dengan konteks dan wacana yang berkembang, baik di Mesir maupun di Indonesia. Dr. Siti Mahmudah patut diberi ucapan selamat atas prestasinya dalam mengatasi materi yang sangat menantang dan mampu menempatkannya tidak hanya dalam konteks Mesir, tetapi juga menunjukkan bagaimana hal itu telah berpengaruh dalam pemikiran para intelektual Muslim Indonesia yang terkemuka.

Ini merupakan kontribusi penting terhadap sebuah pemahaman tentang silsilah pengaruh pemikiran intelektual para pemikir Muslim Indonesia yang progresif.

DAFTAR ISI

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi yang digunakan dalam penulisan disertasi ini adalah berdasarkan keputusan bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan No.:158 Tahun 1987 dan No.0543b/u/1987 yang intisarinya sebagai berikut.

1. Konsonan

Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin
ا	tidak dilambangkan	ط	ṭ
ب	B	ظ	ẓ
ت	T	ع	‘
ث	ṡ	غ	G
ج	J	ف	F
ح	ḥ	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	ż	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	هـ	H
ش	Sy	ء	'
ص	ṣ	ى	Y
ض	ḍ		

2. Vokal

Tanda	Nama	Huruf Latin
	Fathah	A
	Kasrah	I
	Ḍamah	U

3. *Maddah* / Vokal Panjang

Harkat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
	Fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
	Ḍamah dan wau	ū	u dan garis di atas

4. *Syaddah* dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan *tasydid* (ّ◌). Dalam transliterasi ini dilambangkan dengan huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda *tasydid* itu, seperti: ربّنا = *rabbanā*, نزّل = *nazzala.*

5. Kata Sandang (ال)

Kata sandang yang diikuti oleh huruf *syamsiah* ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf /l/ diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu (seperti: اَلرَجُلُ = *ar-rajulu*), sedangkan kata sandang yang diikuti oleh huruf *qamariah* ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang diterangkan sebelumnya dan sesuai dengan bunyinya (seperti: اَلْقَلَمُ = *al-qalam*),

BAB I
PENDAHULUAN

Kelompok Islamisme/fundamentalisme berpendapat bahwa Muslim wajib mendirikan negara Islam.[1] Ini terjadi baik di Mesir maupun di Indonesia. Alasannya adalah bahwa syariat Islam hanya bisa dipraktikkan di bawah naungan negara Islam. Penulis berargumen bahwa ide pendirian negara Islam tersebut tidak sesuai dengan realitas sebuah negara republik ataupun negara demokrasi, dan realitas negara Muslim modern sungguh plural.

Fenomena tersebut di atas menjadi pokok perhatian buku ini. Yaitu, telah terjadi perkelahian ataupun pertarungan makna syariat Islam antara Khalîl 'Abd Karîm dan kelompok Islamisme di Mesir (1976-1990 M).[2] Antara Khalîl 'Abd Karîm (selanjutnya ditulis Khalîl saja) dan kelompok Islamisme sama-sama menggunakan syariat Islam historis sebagai acuan dasarnya. Perbedaannya, Khalîl cenderung pada syariat Islam historis kontekstualis, sedangkan kelompok Islamisme cenderung pada syariat Islam historis tekstualis. Buktinya, Khalîl menolak pernyataan kelompok Islamisme yang berpandangan bahwa syariat Islam itu murni dan bisa menjadi alternatif untuk menolak praktik kuasa di Mesir yang dianggapnya sekular dan pro-Barat.

---

[1] Noorhaidi Hasan, *Islam Politik di Dunia Kontemporer: Konsep, Geneologi, dan Teori* (Yogyakarta: SUKA-Press, 2012), hlm. 86. www.kompasiana.com. Published: 27 Agustus 2013. Updated: 24 Juni 2015, diakses tanggal 15 Agustus 2015 dan lihat Fuad Zakaria, *Mitos dan Realitas Dalam Gerakan Islamisme Kontemporer*, (Naskah ini diterbitkan oleh Penerbit LKiS tahun 2014), hlm.110.

[2] Pada tahun 1976 Khalīl 'Abd al-Karīm telah berpindah haluan dari arah Islam kanan ke arah Islam kiri. Pada tahun 1990 Khalīl 'Abd al-Karīm mulai menerbitkan karya-karyanya sampai menjelang wafatnya tahun 2002.

Menurut Khalîl, Islam tidaklah murni, karena Islam telah mengadopsi tradisi Arab pra-Islam di dalamnya.[3] Alasannya, syariat Islam awal muncul dari serangkaian dialog antara keabadian firman Allah yang universal dan *eternal* (berlaku terus-menerus dari zaman ke zaman) dengan realitas kehidupan bangsa Arab empat belas abad yang lalu. Dalam al-Qur'an disebutkan tentang
syariat Islam dimaksud, yaitu:

وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا
عَلَيۡهِۖ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلۡحَقِّۚ
لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن
لِّيَبۡلُوَكُمۡ فِي مَآ ءَاتَىٰكُمۡۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرۡجِعُكُمۡ جَمِيعٗا فَيُنَبِّئُكُم
بِمَا كُنتُمۡ فِيهِ تَخۡتَلِفُونَ ٤٨

Dan Kami telah turunkan kepadamu Alquran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan (syariat) dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allahlah kamu semua kembali,

---

[3] Khalîl 'Abdul Karîm, *al-Juzûru al-Târîkhiyyah li al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Kairo:Sīnā li al-Nasyr,1990), hlm.8.

lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.[4]

ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾

Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama itu), Maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.[5]

Pada ayat di atas dijelaskan bahwa syariat adalah aturan, jalan, cara atau metode dan proses yang bersumber dari Alquran dalam menciptakan hukum untuk setiap umat manusia dari satu generasi ke generasi berikutnya, secara terus menerus mengikuti perkembangan konteks yang ada tanpa membekukan hukum itu sendiri. Muhammad Sa'îd al-'Asymâwî menegaskan bahwa syariat Islam merupakan prinsip-prinsip kemaslahatan untuk melakukan suatu kebajikan yang berkelanjutan dalam menciptakan aturanaturan baru, melakukan pembaruan-pembaruan dan interpretasi sehingga tidak membeku ke dalam aturan formal atau interpretasi baku.[6] Syariat Islam yang lebih mengedepankan kemaslahatan bagi
kehidupan kemanusiaan inilah yang relevan dengan kehidupan masyarakat modern.

Syariat, dengan demikian adalah sebuah gerak langkah yang selalu dinamis yang membawa manusia pada tujuan-tujuan yang mulia dan orientasi-orientasi kemaslahatan, supaya mereka tidak terjebak ke dalam teks dan terpaku dalam lafal dan pola pikir yang parsial. Syariat yang dibawa Nabi Muhammad Saw. adalah rahmat, yaitu kerahmatan yang menyatukan antara kebenaran dan kasih sayang, menggabungkan antara hukuman dan pengampunan,

---

[4] Q.S. al-Mā'idah [5]: 48

[5] Q.S. al-Jāsiyah [45]: 18.

[6]Muhammad Sa'îd al-'Asymãwî, *Uṣûlu al-Syarî'ah* (Beirût: al-Maktabah al-Syaqãfiyyah, 1412/1992), hlm.150.

menyerasikan antara perilaku keutamaan dan kebaikan,[7] mengombinasikan prinsip-prinsip maslahat dengan praktik lokal, di mana pun syariat Islam dipraktikkan. Pemahaman ini menunjukkan bahwa syariat Islam tidak identik dengan Arab ia diwahyukan di Arab. M.B. Hooker[8] menyatakan, berdasarkan survei dan analisis yang mendalam bahwa tindakan dalam memadukan syariat Islam dengan tradisi lokal dan gaya hidup modern tidak disebut "korupsi" terhadap syariat Islam, tetapi untuk menjaga eksistensi syariat Islam itu sendiri di ruang publik pada era kekinian, karena sifatnya yang universal.

Khalîl 'Abdul Karîm secara jelas menyebut istilah syariat Islam dalam bukunya yang berjudul: "الجدور التاريخية للشريعة الإسلامية" (Sejarah Perkelahian Pemaknaan syariat Islam).[9] Istilah perkelahian pemaknaan syariat Islam di sini adalah bahwa karya teks ini terwujud dalam rangka menolak kuasa yang ada di Mesir pada waktu itu. Di sana terdapat pendapat kelompok Islamisme yang mengatakan bahwa syariat Islam itu murni (*pure*) tanpa ada pengaruh dari apa pun dan dari mana pun.[10]

Menurut penulis, sebenarnya antara Khalîl dan kelompok Islamisme memiliki ide yang sama tentang syariat Islam, yaitu syariat yang benar adalah apa yang dipraktikkan oleh Nabi saw. di Mekah dan Madinah dan bersumber dari wahyu Allah. Namun demikian, mereka berpijak pada penafsiran yang berbeda. Kelompok Islamisme memaknai konsep syariat Islam secara historis-tekstualis dan percaya bahwa syariat Islam yang benar adalah syariat yang dipraktikkan pada masa Nabi saw. di Madinah dan syariat inilah yang harus dipraktikkan hingga sekarang di Mesir. Sedangkan

---

[7] *Ibid.*, hlm.151.

[8] M. Barry Hooker, Southeast Asian Shari'ahs, Dalam Jurnal Studia Islamika: *Indonesian Journal for Islamic Studies* Vol. 20 No. 2 tahun 2013, hlm. 236.

[9] Lihat halaman judul buku karya Khalîl 'Abdul Karîm, *al-Juẑûru al-Târîkhiyyah li al-Syarî'ah al-Islãmiyyah* (Kairo:Sīnā li al-Nasyr,1990).

[10] Fuad Zakaria, *Mitos dan Realitas Dalam Gerakan Islamisme Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2014), hlm.110.

menurut Khalîl, syariat Islam yang benar adalah syariat historis-kontekstualis yang diturunkan pada awal-awal datangnya Islam di Mekah dan di hadapan masyarakat Arab yang berpegang teguh pada tradisi nenek moyang mereka. Bedanya, Khalîl berpijak pada pemaknaan syariat secara konstektual, bahwa syariat Islam historis itu hanya sebagai gambaran (*blueprint*) dan dapat ditafsirkan sesuai dengan zaman kekinian.

Gambaran pemaknaan syariat Islam tersebut di atas dapat dijadikan pengantar untuk melihat situasi sosial dan politik kekuasaan di Mesir pada abad ke-20 yang melibatkan syariat Islam dengan relasi-kuasanya. Permasalahan Mesir yang dipimpin oleh rezim diktator, sekuler, dan pro-Barat tetaplah berdasarkan Islam. Mesir berusaha membangun negara modern dengan paradigma Barat (sekular) yang diperlunak dengan undang-undang *ad hoc (*undang-undang sementara*)*, seperti persyaratan bahwa kepala negara mesti orang Islam, atau penetapan bahwa syariat Islam merupakan sumber hukum.[11]

Islamisme di Mesir begitu keras menolak kekuasaan yang ada, sejak revolusi Juli 1952, yaitu dengan cara memproklamirkan wacana penerapan syariat Islam, yaitu kembali kepada syariat Islam murni, Islam yang dipraktikkan oleh Nabi saw., tidak terdapat unsur Barat dan tidak dipengaruhi oleh pemikiran manusia, karena masih betul-betul dari Tuhan.

Kelompok Islamisme Mesir, pada masa pemerintahan Anwar Sadat (1970-1981) menolak sistem pemerintahan demokrasi. Alasannya, konsep demokrasi tidak mempunyai dasar dalam Islam. Demokrasi didefinisikan oleh kelompok ini sebagai kekuasaan rakyat, dan dalam hal ini, parlemen Mesir bisa memunculkan aturan-aturan dengan tanpa merujuk pada Alquran. Sebagai contohnya, parlemen Mesir melegalkan dansa, film-film vulgar, dan mengonsumsi alkohol, dan prostitusi.[12]

---

[11] Barnett R. Rubin, dkk., *Langkah Barat Menghadang Islam* (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2004), hlm.xiii.

[12] Fuad Zakaria, *Mitos dan Realitas …,* hlm.113.

Mereka juga mempertahankan paham Islam sebagai agama dan negara. Negara tidak mempunyai fungsi lain kecuali untuk mempraktikkan ritus-ritus agama.[13] Penulis berpendapat bahwa anggapan-anggapan terhadap syariat Islam ini semakin terus diwacanakan yang menimbulkan kesan *represif* dan menyimpang dari hakikat syariat itu sendiri. Negara bersifat nasional, sedangkan Islam adalah agama, seperti halnya agama yang lain di Mesir, sama-sama menopang keberadaan sebuah negara untuk bisa saling bekerja sama guna menunjang kesejahteraan masyarakat. Antara agama dan negara tidak saling beradu kekuatan untuk saling menguasai dalam rangka mempertahankan *status quo*.

Menurut penulis, syariat Islam memang kekal, karenabersumber pada Alquran. Namun, yang kekal dan tak berubahhanyalah ayat-ayat yang terdapat di dalam Alquran sebagai rujukansyariat Islam, sedangkan penafsiran terhadapnya tetaplah terbukapada penafsiran sesuai dengan konteks zaman yang menyertainya.

Wujud dari adanya pertahanan terhadap *status quo* tersebutdi atas adalah adanya bentuk-bentuk penolakan dan perlawanan terhadap rezim yang berkuasa di Mesir. Penolakan dan perlawanan dimaksud sudah dimulai sejak tahun 1950-an yang dilakukan oleh kelompok Islamisme[14] dan dipelopori oleh kelompok *al-Ikhwânal-Muslimûn*[15] pada mulanya, terus berlanjut sampai pada peristiwa

---

[13] *Ibid.*, hlm.112.

[14] Kelompok Islam yang mendukung Islam sebagai suatu gerakan pilitik. http://ms.wikipedia.org/wiki/Islam_Militan.

[15] Pradana Boy ZTF menyebut *al-Ikhwãn al-Muslimūn* sebagai Wahabi Mesir. Alasannya, *al-Ikhwãnal-Muslimūn* mengemukakan pandangan bahwa khilafah mengubah sabda Tuhan menjadi realitas. Al-Banna telah menyederhanakan dogma Wahabi dan menjadikannya lebih ketat agar bisa berfungsi sebagai basis ideologi bagi gerakan rakyat yang kuat. Doktrin *al-Ikhwan* ini didasarkan atas empat asumsi, yaitu: (1) Islam adalah aturan (*nizham*) tanpa terkecuali; (2) Orang Islam harus kembali kepada keimanan para *salaf al-Shalih*; (3) Menghapus kode-kode Eropa dalam hukum Eropa dan menciptakan badan legislasi yang didasarkan pada syariat Islam; dan (4) Diyakini bahwa semua tindakan ini dianggap sebagai langkah-langkah persiapan menuju tujuan akhir pemulihan satu negara tunggal untuk mengikat semua umat Islam, dengan khalifah sebagai pemimpinnya. Lihat Pradana Boy ZTF, *Islam Dialektis: Membangun Dogmatisme, Menuju Liberalisme* (Malang: UMM Press, 2005), hlm.22-23.

pembunuhan Presiden Anwar Sâdât pada 6 Oktober 1981.[16] Dalam kondisi yang sedemikian pelik, muncullah Khalîl yang dengan tegas menolak praktik kuasa yang diktator dan praktik kelompok Islamisme yang mewacanakan penerapan syariat Islam murni. Khalîl mempertanyakan, apa benar ada syariat Islam murni?

Menurut Khalîl, Arab adalah bahan baku Islam, العرب مادةالإسلام,[17] maksudnya adalah, syariat Islam pada awal-awal Islam merupakan tata aturan yang ditetapkan dan disesuaikan dengan situasi dan kondisi pada masa itu sebagai *blueprint* zaman sekarang. Syariat tersebut sifatnya tidak permanen (yang permanen adalah wahyu Allah yang sudah tertulis di dalam Alquran) dan penafsiran terhadapnya masih bisa terus berubah sesuai situasi kekinian. Kelompok Islamisme menyerukan penerapan syariat Islam zaman klasik karena dianggap murni, sakral dan serta harus diterapkan sebagai satu-satunya sumber hukum di dalam negara Islam.[18] Menurut mereka, syariat Islam merupakan ketentuan Allah yang tertera di dalam Alquran, tidak bisa ditafsirkan ulang karena sudah final dan permanen walaupun waktu dan tempat telah berubah. Siapa saja yang menentang dianggap kafir dan boleh dibunuh. Pertarungan makna syariat antara kelompok Islamisme dan Khalîl inilah yang menjadi fokus utama buku ini.

Fenomena negara Mesir yang sekular dan pro-Barat, kelompok Islamisme yang memprotes praktik kuasa dengan mewacanakan penerapan syariat Islam murni, dan Khalîl yang menolak praktik di antara keduanya, menjadi persoalan yang menarik untuk dibahas. Alasannya adalah adanya suatu konflik yang unik dan berlangsung sepanjang hingga sekarang, dan belum terjawab inti permasalahannya. Sumber masalahnya adalah adanya tarikmenarik relasi-kuasa di Mesir yang memunculkan sebuah pemikiran baru tentang syariat Islam yang digagas oleh Khalîl. Ia

---

[16] *Ensiklopedi Islam*, jilid 3 (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2002), hlm.228.

[17] Khalîl ‘Abd al-Karîm, *al-Juzûru . . .,* hlm.11.

[18] Hasil bimbingan dengan Prof. Noorhaidi Hasan, 25 April 2014.

berpikir bahwa syariat Islam tidaklah sakral, tetapi historis kontekstualis, dapat diinterpretasi ulang sesuai kebutuhan zaman. Bagi Khalîl, kesakralan dalam syariat Islam merupakan sesuatu yang palsu yang telah bersarang mendalam dalam nalar Arab, termasuk di Mesir. Menurut Khalîl, membebaskan nalar Arab dari ikatan-ikatan yang membelenggunya, dan pemikiran Arab dari teks-teks dan mitos-mitos yang melumpuhkan gerakannya merupakan faktor penting yang akan memberikan sumbangan dalam mengeluarkan masyarakat Mesir dari kemunduran.[19] Kalangan Islamisme tidak memiliki kemampuan untuk melakukan bantahan objektif terhadap ide-ide baru. Karenanya, wajar jika mereka lebih suka menggunakan cara-cara tidak objektif, seperti menyebar fitnah dan olok-olok terhadap para pemikir. Padahal mereka tidak berkompeten mengadili pemikiran atau menyampaikan keluhan dan protes, lalu menuntut pelarangan dan pencekalan karya, hingga menuduh kafir, ateis, dan sekular.[20]

Pemikiran Khalîl yang dilatarbelakangi oleh kondisi sosial, politik dan kekuasaan di Mesir lebih menarik lagi bila dilihat dari perspektif teori relasi kuasa Michel Foucault. Alasannya, bahwa pemikiran seorang tokoh tidak begitu saja muncul dari ruang hampa, ada pengaruh relasi-kuasa di belakangnya.[21] Selain itu, dengan teori ini tampak bahwa ide-ide Khalîl yang tertuang dalam karya-karyanya tidak terlepas dari adanya relasi-kuasa pada saat itu. Kuasa adalah sumber ilmu pengetahuan, di sinilah posisi Khalîl, karena adanya sebuah kekuasaan dan penolakan ia mampu memunculkan ide cemerlang dan melahirkan sebuah teori

---

[19] Khalîl ‘Abd al-Karîm, *Mujtama’ Yasrib al-‘alāqah baina al-Rajul wa al-Mar’ah fi ‘Ahd an-Nabī wa al-Khalīfī* (Kairo: Sīnā li al-Nasyr, t.t.), hlm.44.

[20] Khalîl ‘Abd al-Karîm , *Daulah Yasrib: Basa’ir fi ‘Am al-Wufûd wa fī Akhbãrih* (Kairo: Sînã Publisher, 1999 dan Beirut: al-Instisyãr al-‘Arabî, 1999), hlm.400.

[21] Hasil bimbingan dengan Prof. Noorhaidi Hasan, 25 Februari 2014.

pengetahuan baru tentang syariat Islam.[22] Adanya konflik dan ketegangan yang disebabkan oleh pertarungan memaknai hakikat syariat Islam telah melahirkan
kontroversi panjang sampai hari ini. Wujudnya adalah ISIS (Negara Islam Irak dan Suriah)[23] yang mulai merambah ke kawasan negara-negara lain dengan misi utama menegakkan negara Islam. Kegiatan ini mendapat sambutan hangat dari kelompok-kelompok yang mempunyai misi yang sama dengan ISIS, seperti kelompok pendukung berdirinya negara Islam, termasuk di Indonesia. Hal ini menunjukkan perlunya wacana baru yang dapat menghapus wacana lama tentang hakikat syariat Islam untuk keberlangsungan syariat Islam ke depan.

Menurut penulis, pada hakikatnya tujuan syariat Islam adalah untuk mewujudkan kemaslahatan dan menciptakan keadilan tanpa melihat perbedaan-perbedaan yang ada. Dengan demikian,

---

[22] Atas Ide syariat Islam historis sebagai wujud pemikiran yang lahir dari adanya sebuah penolakan yang terkait dengan relasi kuasa inilah yang menjadikan alasan penulis lebih memilih Khalil, tidak tokoh yang lain di Mesir terkait dengan adanya perdebatan makna syariat Islam yang terjadi, baik di Mesir dan di Indonesia.

[23] ISIS adalah sebuah negara dan kelompok militan jihad dari seluruh dunia yang tidak diakui di Irak dan Suriah. Kelompok ini dalam bentuk aslinya terdiri dari dan didukung oleh berbagai kelompok pemberontak Sunni, termasuk organisasi-organisasi pendahulunya. ISIS dikenal karena memiliki interpretasi atau tafsir yang keras pada Islam dan kekerasan brutal, seperti bom bunuh diri, dan menjarah bank. Target serangan ISIS diarahkan terutama terhadap Muslim Syiah dan Kristen. Pemberontak di Irak dan Suriah ini telah menewaskan ribuan orang. Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) menyebutkan lebih dari 2.400 warga Irak yang mayoritas warga sipil tewas sepanjang Juni 2014. Jumlah korban tewas ini merupakan yang terburuk dari aksi kekerasan di Irak dalam beberapa tahun terakhir. Aksi Negara Islam Irak dan Suriah (ISIS) ini telah menyebabkan tidak kurang dari 30.000 warga kota kecil di timur Suriah harus mengungsi. Seperti Dewan Syura Mujahidin dan Al-Qaeda di Irak (AQI), termasuk kelompok pemberontak *Jaysh al-Fatiheen, Jund al-Sahaba, Katbiyan Ansar Al-Tawhid wal Sunnah* dan *Jeish al-Taiifa al-Mansoura*, dan sejumlah suku Irak yang mengaku Sunni.Tokoh Sentral di balik militan ISIS adalah Abu Bakar al-Baghdadi (Tempo online, diakses tanggal 14 Juli 2014) Di bawah kepemimpinannya, ISIS menyatakan diri untuk bergabung dengan *Front al-Nusra*, kelompok yang menyatakan diri sebagai satu-satunya afiliasi al-Qaidah di Suriah. ISIS memiliki hubungan dekat dengan al-Qaidah hingga tahun 2014. Namun karena misi berbelok dari misi perjuangan nasional dengan menciptakan perang sektarian di Irak dan Suriah dan penggunaan aksi-aksi kekerasan, al-Qaidah lalu tidak mengakui kelompok ini sebagai bagian darinya lagi (Tempo.com, diakses tanggal 8 Juli 2014). Abu Bakar al-Baghdadi bahkan bersumpah untuk memimpin penaklukan Roma, yaitu ibukota agama Nasrani-Katolik, tepatnya Kota Vatikan yang terletak di tengah kota Roma, Italia. Pemimpin ISIS, Abu Bakar al-Baghdadi ini juga menyerukan umat Islam untuk tunduk kepadanya. KOMPAS.com, diakses tanggal 8 Juli 2014.

syariat Islam perlu ditafsirkan ulang agar tetap eksis di ruang publik pada era kekinian.

Persoalan seputar syariat Islam di atas mendorong beberapa tokoh untuk menawarkan solusi dalam rangka menghilangkan kesalahpahaman terhadap pemaknaan syariat Islam. Para tokoh yang mempunyai pendapat senada tentang syariat Islam historis kontekstualis, bahwa aspek-aspek ajaran Islam, termasuk aspekaspek praktisnya, berasal dari tradisi Arab pra-Islam. Di antara tokoh-tokoh tersebut adalah Nasr Hamîd Abû Zaid (bukunya adalah *Mafhûm al-Nas : Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'an,* diterbitkan oleh al-Hayah al-Misriyah al-Ammah lil-Kitab*,* 1990*).* Menurut Nasr, Alquran adalah produk budaya.[24] Kehadirannya merupakan respons atas problem budaya yang menyertai perkembangan Islam. Alquran juga merupakan pencipta budaya, karena dari nalar Alquran proses kreativitas dan keberlangsungan kehidupan kultural manusia terlahirkan.

Joseph Schacht (1902-1969) menyatakan bahwa sunnah Nabi pada kenyataannya bukanlah sunnah Nabi itu sendiri, melainkan, sebaliknya, merupakan "tradisi yang hidup" dari masyarakat Arab sejak pra-Islam.[25] Istilah sunnah yang berarti "kebiasaan masyarakat yang diriwayatkan oleh periwayatan lisan," telah digunakan pada masa Arab pra-Islam. Sunnah itu terdiri dari praktik kebiasaan, prosedur atau tindakan adat, norma, standar atau cara yang didukung oleh hadits.[26] Alquran memberi bukti bahwa prinsip pembimbing kehidupan moral pra-Islam adalah sunnah masyarakat Arab yang diriwayatkan secara lisan dari nenek moyang mereka. Apa pun yang secara kebiasaan itu benar dan pantas; apa pun yang dilakukan oleh nenek moyang, menurut Schacht, patut ditiru. Itulah

---

[24] Muhammad Qomarul Huda, *Konstruksi Islam Kultural Pasca-Reformasi: Relasi Budaya dan Kuasa* (Jawa Timur: STAIN Kediri Press, 2009), hlm.2.

[25] Akhmad Minhaji, *Kontroversi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht* (Yogyakarta: UII Press, 2001), hlm.31.

[26] *Ibid.*

yang disebut sebagai tradisi lokal atau adat lokal yang dipraktikkan secara turun temurun.

Tokoh lainnya adalah Wael B. Hallaq. Hallaq menyatakan bahwa Nabi Saw sangat terbuka terhadap adat atau kebiasaan Arab pra-Islam yang dianggap tidak membahayakan bagi pembentukan agama baru (Islam).[27] Hallaq berusaha memperlihatkan *usûl fiqh* sebagai landasan teoretis dan filosofis hukum Islam sebagai payung keberadaan perbedaan-perbedaan sinkronis (menganalisis hal tertentu untuk waktu tertentu) dan diakronis (menganalisis perubahan sesuatu dari waktu ke waktu).[28]

Tokoh-tokoh pemikir Islam Indonesia, seperti Harun Nasution, Cak Nur, Gus Dur, Ibrahim Hussen, Hasbi al-Shiddieqi, Hazairin, dan kelompok JIL pada prinsipnya menekankan praktik syariat Islam dengan mengacu pada nilai-nilai kelokalan. Paradigma pemikiran ini di kemudian hari dikenal sebagai Islam keindonesiaan,[29] atau yang sekarang populer dengan sebutan Islam Nusantara.

Demikian juga dengan pemikiran Khalîl.[30] Ia termasuk salah seorang pemikir reformis di Mesir, yang sejajar dengan Nasr Hamîd Abû Zaid,[31] Sayyid al-Qimni,[32] dan Muhammad Sa'îd al-

---

[27] Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Melbourne: Cambridge University Press, 1997), hlm.12-13.

[28] *Ibid.,* hlm.vii.

[29] Buku karya Abdullahi Ahmed an-Na'im, Diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul : *Islam dan Negara Sekular: Menegosiasikan Masa Depan Syariah,* terj. Sri Murniati (Bandung: Mizan, 2007), hlm.423.

[30] Khalîl 'Abd al-Karîm (*occupation: writer*, 1929-2002 M) adalah seorang pemikir reformis dan kritikus sejarah yang sangat kontroversial asal Mesir. Ia mempunyai latar belakang pendidikan hukum dari Universitas Fu'at Dãr al-'Ulûm Kairo. Khalîl 'Abd al-Karîm adalah seorang intelektual, penulis, pengacara dan politikus.

[31] Nasr Hāmid Abū Zayd (July 10, 1943 – July 5, 2010) was an Egyptian Qur'anic Scholar and one of the leading liberal theologians in Islam. He is famous for his project of a humanistic Qur'anic hermeneutics. M. Kompasiana.com, Published: 02 Maret 2013. Updated: 24 Juni 2015.

[32] Born March 13, 1947 in the city of al-Wasita, South of Egypt. He was thinker (Bachelor in philosophy, PhD in Sociology of religion). Quemny.blog.com, Sunday, April 20, 2008.

‘Asymâwî.[33] Khalîl menilai syariat Islam telah disalahpahami oleh banyak pihak. Syariat Islam yang berupa prinsip, panduan metode dan sumber (epistemologi) yang sifatnya dinamis, telah diimplementasikan sebagai aturan ketat yang sifatnya statis. Syariat Islam sebagai prinsip maslahat yang dinamis dan akomodatif terhadap tradisi-tradisi sebelumnya dianggap telah bertentangan dengan tradisi setelah berpindah tempat ke kawasan di luar Arab.[34]

Buku ini mengkaji pemikiran Khalîl, khususnya yang terkait dengan wacana keagamaan yang mendeskreditkan syariat Islam sebagai ajaran yang yang murni dan sakral yang tidak bisa diinterpretasi ulang. Kelompok Islamisme (*du’at)* berargumen bahwa Islam betul-betul telah mengubah kejahiliyahan orang-orang Arab ke dalam kehidupan yang *civilized*.

Khalîl berusaha membantah karya Abî al-Hasan al-Nadwî[35] yang monumental, yaitu *Mâzâ Khasira al-‘Âlam bi Inhitât al-Muslimîn* (*Apa Kerugian Dunia Internasional dengan Keterpurukan Kaum Muslimin*), yang terbit pertama kali pada 1369 H (1950 M) di Mesir. Buku ini dibagi-bagikan secara gratis oleh Rabithah al-Alam al-Islami yang berpusat di Makah.[36] Buku ini telah terbit dalam versi bahasa Indonesia dengan judul *Islam Membangun Peradaban Dunia* (Pustaka Jaya dan Djambatan, 1988). Khalîl tidak sepaham dengan Abî al-Hasan al-Nadwî yang menganggap fase sebelum Islam sebagai fase jâhiliyah, bahkan menjustifikasi hal tersebut dengan hanya memfokuskan kajiannya pada tema-tema minor yang

---

[33] Muḥammad Sa’îd al-‘Asymāwî (1932-2013) was an Egyptian Supreme Court justice and former head of the Court of State Security and a specialist in comparative and Islamic law at Cairo University. He has been described as “one of the most influential liberal Islamic thinkers today. https:/en.m.wikipedia.org/wiki/ Muḥammad Sa’îd al-‘Asymāwî, Last edited July 2015.

[34] Khalîl, *al-Juẑûru …,* hlm.8-9.

[35] Sayid Abu al-Hasan lahir di propinsi Rai Bareli-India pada bulan Muharam 1332 H (1916 M). Ia seorang juru dakwah dan pengajar di Fakultas Dār al-‘Ulum di Nadwah al-‘Ulama di Lucknow India. Lihat Abu al-Hasan Ali al-Nadwi, *Māẑā Khasira al-‘Alam bi Inḥiṭāṭ al-Muslimīn*, diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh M. Ruslan Shiddieq, dengan judul: *Islam Membangun Peradaban Dunia*, (Jakarta: Penerbit Pustaka Jaya dan Djambatan, 1988), hlm. 39-42.

[36] Khalîl, *al-Juẑûru …,* hlm.133.

sensasional, seperti, antara lain: tradisi menikahi janda mendiang ayahnya, penguburan anak perempuan hidup-hidup, fenomena perempuan pengibar bendera di Makah (pelacur), thawaf mengelilingi Ka'bah sambil telanjang, meminum arak, transaksi riba, dan menikahi budak.[37]

Model kajian tersebut di atas, menurut Khalîl, kering metodologi ilmiah, karena hanya mendasarkan pada titik arah tertentu dan melupakan titik arah lain. Ia juga lebih dekat dengan orasi naratif yang dituangkan di atas kertas dengan maksud mengaduk-aduk emosi dan perasaan pembaca dengan propaganda bahwa Islam muncul di tengah-tengah masyarakat yang penuh kebodohan dan kesesatan. Dalam realitas ini, Nabi sendiri adalah bagian dari masyarakat yang disebut jâhiliyah.[38]

Model peristiwa yang lain telah digambarkan oleh Khalîl, yaitu, beberapa isu yang mengundang polemik di Mesir pada bulan Rabiul Akhir tahun 1989. Misalnya, perang mulut yang bergejolak dan meletus secara tiba-tiba dan memicu perdebatan seputar bunga deposito dan aktivitas perbankan. Perang ini mampu
memecah barisan *du'at* yang mereka sebut sebagai bangunan yang kompak menjadi dua barisan yang saling berhadapan. Perang ini memicu kalangan *du'at* untuk saling melempar tuduhan keji dan caci maki di antara mereka sendiri, hingga dua institusi keagamaan yang resmi, Al-Azhar dan Darul 'Ifta' berdiri saling berhadapan.[39]

Contoh karya dan peristiwa yang dilontarkan oleh kelompok *du'at* tersebut di atas menjadi salah satu alasan Khalîl untuk mencari jawaban-jawaban permasalahan mengenai isu tradisi dan adat suku-suku Arab sebelum turunnya wahyu. Bahkan Khalîl berpendapat bahwa tradisi-tradisi dan adat-istiadat serta sistemsistem hidup tribalisme Arab kuno yang dipresentasikan oleh suku-suku pedalaman telah dijelmakan kembali. Ia masih hidup

[37] *Ibid.,* hlm.132.

[38] *Ibid.*

[39] *Ibid.*, hlm.134-135.

sampai sekarang di Semenanjung Arab, juga di negara-negara Teluk, Yaman, Irak, Suriah, Yordania, Sinai, Mathruh, Republik Libya, dan di pelosok gurun sahara negara-negara Arab lainnya.[40]

Dalam hal ini penulis berargumen bahwa kembali kepada syariat Islam historis kontekstualis merupakan jalan keluar yang logis dan rasional. Alasannya, *pertama,* adalah untuk mengembalikan pemahaman terhadap hakikat syariat Islam yang telah disalahpahami, perlu adanya bukti sejarah Islam dan syariat Islam awal. *Kedua*, dari waktu ke waktu syariat Islam masih bisa ditafsirkan ulang agar tetap eksis di ruang publik.

Titik tekan buku ini adalah mencari pemahaman baru tentang syariat Islam dalam menghadapi persoalan-persoalan kontemporer. Selain itu, perlu ada kritik terhadap pemikiran Khalîl, apakah syariat Islam historis dapat mengungkap adanya keunggulankeunggulan syariat Islam yang dapat membantu menghadapi persoalan yang terus bermunculan, dan apakah pemikiran Khalîl mampu membawa kemajuan, kelemahan atau ada pengaruhnya dengan pembaruan pemikiran syariat Islam di Indonesia saat ini.

Perkembangan baru yang muncul di beberapa negara, seperti di Indonesia, terutama pada era reformasi telah muncul gagasan untuk menjadikan syariat Islam sebagai dasar dan pegangan hidup bermasyarakat dan bernegara, yaitu lahirnya peraturan-peraturan daerah yang bercorak syariat Islam murni. Misalnya, Bupati Aceh Barat membuat sebuah keputusan tentang adanya aturan yang melarang perempuan Aceh Barat menggunakan celana panjang. Perempuan yang mengenakan celana panjang dianggap tidak merepresentasikan pakaian Islami. Sang bupati menganggap satusatunya pakaian perempuan yang Islami adalah rok panjang. Ketentuan ini telah memunculkan berbagai polemik di kalangan masyarakat dan pemerintah. Keputusan Bupati Aceh Barat ini juga ditentang oleh sejumlah ulama Aceh sendiri, termasuk ketua Majelis

---

[40] *Ibid.,* hlm.135.

Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh.[41] Ini adalah sebuah contoh penerapan Perda Syariat Islam tanpa komromi dan menyusahkan para perempuan.

Perda berbasis syariat Islam menurut penulis telah menimbulkan kesalahpahaman dalam memaknai hakikat syariat Islam. Misalnya, slogan "back to Alquran dan Sunnah" yang dimaknai kewajiban menerapkan syariat Islam murni, karena ia adalah hukum yang berasal dari Tuhan.

Survei terhadap karya-karya Khalîl yang mencerminkan pertarungan pemaknaan syariat Islam dengan relasi kuasa di Mesir pada masa Khalîl, cukup menarik untuk dikaji. Alasannya adalah bahwa hingga hari ini pertarungan tersebut masih berlangsung dan belum mendapatkan titik temu yang bisa diterima oleh kedua belah pihak (kelompok kanan dan kiri) sebagai jalan tengah.

Kalangan tokoh Mesir sendiri terpecah menyikapi pertarungan tersebut di atas. Sebagian menyatakan setuju dan mendukung pemikiran Khalîl tentang syariat Islam historis kontekstualis, seperti Nasr Hamîd Abû Zaid, Sa'id al-Ashmawi, Sayid al-Qimni, al-Sadiq Nihum, dan Nawal al-Sa'adawi. Sebagian lainnya terutama dari kelompok Islamisme menolak Khalîl, hingga ia dua kali dipenjara atas tuduhan murtad dan menghina Islam. Selain itu, buku ini juga mencoba menelisik pengaruh pertarungan tersebut di atas dengan upaya pembaruan pemikiran Islam di Indonesia. Pemikiran Khalîl ini sangat dimungkinkan untuk diaplikasikan di Indonesia dalam hal penyelesaian kontroversi syariat Islam.

Analisis seputar pemikiran Khalîl tentang pertarungan makna syariat Islam dalam konteks Mesir tentu menarik jika ditarik dalam konteks Indonesia, setidaknya karena dua pertimbangan. *Pertama*, pengaruh gerakan Islamisme di Mesir yang secara keras

[41] Sehat Ihsan Shadiqin, Islam dalam Masyarakat Kosmopolit: Relevankah Syariat Islam Aceh untuk Masyarakat Modern, Dalam *Kontekstualita,* Vol. 25, No. 1, 2010, hlm. 24.

telah mewacanakan penerapan syariat Islam total memunculkan paham bahwa syariat Islam adalah murni dan sakral, tidak bisa dikompromikan dalam kondisi apa pun. *Kedua,* didasarkan pada perkembangan mutakhir di Indonesia pasca reformasi yang ditandai oleh gerakan untuk menerapkan syariat Islam di sejumlah daerah. Gerakan Islam yang memperjuangkan formalisasi syariat Islam berlangsung secara relatif luas di Propinsi Aceh, Sulawesi Selatan, dan sebagian wilayah di Jawa Barat. Perjuangan umat Islam yang mengambil gerakan penerapan syariat Islam di daerah dapat dikategorikan sebagai gerakan Islamisasi masyarakat yang disebut Islamisasi dari atas ke bawah (*top-down).*[42]

Oleh karena itu, penting untuk memahami pandangan Khalîl tentang syariat Islam dan hubungan pemikirannya dengan relasi-kuasa di Mesir pada waktu itu, serta benang merah pemikiran Khalîl dengan ide pembaruan pemikiran Islam di Indonesia. Sedangkan dalam konteks Indonesia, pemikiran Khalîl tentang syariat Islam sebenarnya bukanlah yang hal baru. Berbagai kajian terhadap syariat Islam telah banyak dilakukan, baik dalam aspek pemikiran hukum maupun budaya. Kajian yang sama dengan kajian Khalîl namun dengan teori yang berbeda dilakukan oleh Ali Sodikin dalam karya disertasinya. Ali berusaha mengungkap reproduksi budaya Arab berdasarkan *worldview*-nya, yaitu tauhid atau monoteisme dan etika sosial atau moralitas. Tradisi-tradisi lokal Arab menjadi mediasi bagi proses reproduksi budaya. Proses reproduksi budaya Alquran dimulai dengan tahapan adopsi, adaptasi, dan inovasi terhadap tradisi lokal Arab pra-Islam. Dalam pelaksanaannya, proses ini berlangsung secara bertahap (*al-tadâruj*). Tahapan selanjutnya adalah sosialisasi dan internalisasi. Perpaduan antara tradisi lama dan tradisi baru ini disosialisasikan dan diinternalisasikan ke dalam institusi sosial. Dengan demikian, reproduksi budaya Alquran

[42] Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syariat di Indonesia* (Jakarta: PSAP, 2007), hlm.282.

menghasilkan produk budaya baru yang berupa pranata sosial hasil asimilasi antara Alquran dan tradisi lokal.[43]

Reproduksi budaya sebagai hasil dari inkulturasi Alquran dan tradisi lokal Arab tersebut telah menghasilkan produk budaya baru yang lebih dikenal dengan apa yang disebut dengan syariat Islam historis. Ia adalah salah satu metode yang membentuk tradisi. Hukum melihat bahwa syariat Islam adalah sistem undangundang, padahal syariat Islam lebih universal dan menyeluruh, karena syariat Islam merupakan inti yang membentuk undangundang dan bukan undang-undang itu sendiri.[44]

Dalam konsep "Pribumisasi bukan Arabisasi" Gus Dur menekankan bahwa wahyu seharusnya dipahami dengan mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual, termasuk kesadaran hukum dan keadilan. Sehubungan dengan hal ini, Gus Dur melansir apa yang disebut sebagai "Pribumisasi Islam" sebagai upaya "rekonsiliasi" Islam dengan kekuatan-kekuatan budaya setempat, agar budaya lokal tidak hilang. Di sini pribumisasi dilihat sebagai kebutuhan, bukan upaya menghindari polarisasi antara agama dan tradisi. Pribumisasi juga bukan sebuah upaya mensubordinasikan Islam pada tradisi lokal. Pribumisasi Islam juga bukan semacam "Jawanisasi" atau sinkretisme, sebab pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum itu sendiri. Ia juga bukan meninggalkan norma dari budaya dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman nas, dengan tetap memberikan peranan pada *usûl fiqh* dan *qaidah fiqh*. Sedangkan sinkretisme adalah usaha memadukan teologi atau sistem kepercayaan lama, tentang sekian banyak hal yang diyakini

---

[43] Ali Sodikin, *Inkulturasi al-Qur'an Dalam Tradisi Masyarakat Arab: Studi tentang Pelaksanaan Qisas-Diyat* (Disertasi Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008), hlm.292.

[44]Al-'Asymãwî, *Uṣûlu* . . ., hlm.38.

sebagai kekuatan gaib berikut dimensi eskatologinya dengan Islam, yang kemudian membentuk panteisme.[45]

Berdasar pada pemikiran Gus Dur tersebut di atas, buku ini berusaha menemukan sebuah pola baru untuk menghindari pola Arabisasi dan formalisasi syariat Islam dalam ruang publik dan menjadikan tradisi lokal sebagai tradisi yang hidup berdampingan dengan syariat Islam. Juga lebih mengedepankan Islam kultural dan Islam substantif demi kemaslahatan umat serta tidak menimbulkan rasa curiga bagi golongan lain. Inilah makna historisitas syariat Islam dalam kajian buku ini. Sejarah syariat Islam awal dijadikan dasar pemahaman untuk menerapkan syariat Islam hari ini, yaitu sebuah syariat yang masih bisa ditafsirkan ulang dengan alasan untuk tetap menjaga eksistensi dan kemaslahatan manusia.

Gerakan Islam yang memperjuangkan formalisasi syariat Islam dalam institusi negara atau pemerintahan di Indonesia, merupakan arus baru yang disebut sebagai "reproduksi Salafiyah Ideologis". Gerakan ini berbeda dengan corak Islam dan Islamisasi arus utama Islam di Indonesia yang cenderung lentur dan kultural sebagaimana diperankan oleh walisongo dan gerakan dakwah generasi awal. Buku ini lebih difokuskan pada pembongkaran akar penyebab lahirnya gerakan Islam syariat dan Islam politik di Indonesia, baik dari sebab musabab maupun faktor-faktor kuat yang melatarbelakanginya.[46] Hal ini penting dilakukan untuk mencari solusi dalam rangka menghilangkan kesalahpahaman terhadap wacana syariat Islam yang telah menimbulkan konflik di Mesir, termasuk di Indonesia, serta menjadikan syariat Islam sebagai tata aturan dalam kehidupan yang fleksibel dan mengutamakan sisi kemanusiaan.

---

[45] Review buku karya Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).

[46] Review buku karya Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syari'ah: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia* (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP) Muhammadiyah, 2007).

Kultur Arab di masa Nabi turut memengaruhi dan membentuk apa yang disebut sebagai syariat Islam, tidaklah kemudian mesti berubah pada titik ekstrem yang lain menjadi suatu postulat atau definisi *a priori* bahwa "Islam adalah agama Arab", atau "Islam adalah agama lokal. Bukan pula karena hal ini tidak sejalan dengan banyak kenyataan tekstual yang terkenal (yang sering menjadi slogan) seperti "*wa mâ arsalnâka illa rahmatan li al-'alamîn*", "*lâ syarqiyyah wa lâ garbiyyah*" dan "*bain al-masyrîq wa almagrîb*", melainkan postulat di atas tidak menjelaskan kenyataan historis bahwa banyak suku bangsa di luar Arab (di Afrika, Persia, Asia maupun Eropa) yang bisa menjadi pemeluk agama Islam tanpa kehilangan identitas lokalitasnya dan bahkan mereka merasa memiliki Islam melebihi orang Arab sendiri. Terbukti, banyak ulama dan sarjana ilmu-ilmu keislaman yang lahir di luar bangsa Arab. Imam al-Bukhari, misalnya, dikukuhkan kebangsaannya yang bukan Arab karena keahliannya di dalam ilmu Hadîs. Kota kelahirannya, Bukhara, menjadi terkenal karena dilekatkan kepadanya sebagai penulis kitab hadits yang diakui otoritasnya. Bukankah kita tidak bisa menyebut Imam Bukhari sebagai "korban" Arabisasi atau orang yang ter-Arab-kan atau perekayasa ke-Araban? Demikian pula, apakah bisa dikatakan bahwa jutaan manusia yang menjalankan puasa di bulan ramadlan atau melaksanakan haji/umrah ke Makah adalah orang-orang yang ter-Arab-kan atau
"korban" Arabisasi? Tentu saja tidak. Ada sisi religiusitas yang universal di sana.[47] Dalam karyanya yang berjudul *Islam dan Transformasi Budaya Lokal,* Jadul Maula menekankan bahwa "Islam bukanlah agama lokal Arab; Islam adalah agama yang diperuntukkan kepada seluruh umat manusia secara universal".[48]

[47]http://asyapradana646702.blogspot.com/2011/05/islam-dan-transformasi-budaya-lokal.html, diakses tanggal 22 Januari 2012.

[48] Pdf.net. versi HTML dalam www.ditpertais.net/.../ancon06/.../**Islam**%20-.%20Budaya%20Lokal1.rtf, *diakses tanggal 22 Januari 2012.*

Jadi dapat disimpulkan bahwa penekanan Maula adalah pada rekonstruksi pemikiran krisis kebangsaan. Di dalam buku ini, penulis fokus pada pemikiran Khalîl tentang syariat Islam historis kontekstualis dalam rangka membantah pemikiran Syariat Islam murni, sakral, dan relasi-kuasa yang terkait di dalamnya. Islam yang khas Indonesia adalah corak keislaman yang bergerak melalui tataran kultural, dilaksanakan oleh pemeluknya bukan karena telah menjadi aturan yang mengikat atau sanksi yang mengancam, melainkan karena Islam yang telah menjadi kebiasaan, adat, dan kebutuhan masyarakatnya.[49]

Upaya kalangan kaum fundamentalisme yang ingin mengubah wajah Islam Indonesia yang toleran dan ramah akan mengancam karakter Islam Indonesia, dan konsekuensinya adalah merusak tatanan negara yang plural. Ulasan Guntur Romli dalam karyanya lebih cenderung pada Islam Indonesia, sedangkan bahasan penulis dalam buku ini mengkaji pemikiran seorang tokoh Mesir tentang desakralisasi makna syariat Islam untuk merekonstruksi pemaknaan

dan pemahaman syariat Islam berdasarkan syariat Islam historis kontekstualis. Apabila sebuah ajaran dilihat secara normatif, ia akan mengacu secara transendental kepada Allah. Syariat yang dibentuk berdasarkan tradisi Islam dianggap sebagai perundang-undangan yang tidak dapat diganggu gugat dan harus dilaksanakan sesuai aturan yang berlaku sejak aturan tersebut diberlakukan (sejak

masa Nabi Saw.). Namun, apabila ajaran tersebut dilihat secara historis, maka ia merupakan aturan yang dibutuhkan pada zamannya; ada penyesuaian antara ajaran agama Islam dan tradisi setempat yang berlaku.[50]

---

[49]Mahmud Guntur Romli, Tulisan ini dimuat dalam *Jurnal Perempuan* edisi 57, Januari 2008, hlm.57-67.

[50] Muhammad Nursyahid, http://nursyahidpoenya.blogspot.com/2009/11/kritik-tradisi-islam-refleksi-atas_16.html, diakses tanggal 22 Januari 2012.

Dengan demikian, setidaknya ada kesadaran historis, bahwa ajaran Islam tidak mesti diterima secara tekstual berdasarkan tradisi Arab yang berlaku saat itu, karena tradisi pada masa itu tidaklah sama dengan tradisi yang berlaku saat ini. Sedangkan ajaran Islam yang mesti dipertahankan berdasarkan historisitasnya adalah aspek *idea-moral* atau pesan moralnya. Tetapi tidak menutup kemungkinan bahwa tradisi masa lalu dapat diberlakukan pada masa sekarang dan dapat disesuaikan dengan tradisi di tempat yang lain.

Dalam buku ini penulis mengungkap pemikiran Khalîl tentang syariat Islam historis sebagai *counter* terhadap syariat Islam yang sakral dan murni menurut kelompok Islamisme di Mesir, sebagai solusi bagi problem syariat di Indonesia. Sebagai bukti, masih terdapat kelompok Islam yang terobsesi untuk kembali pada Piagam Jakarta; penerapan Perda-Perda syariat akibat buntunya menegakkan negara Islam; dan perdebatan seputar konsep "Islam nusantara". Semua ini, hemat penulis, berpangkal pada absurdnya pemahaman terhadap makna syariat Islam dan cara penerapannya.

Mona Abaza[51] dalam bukunya menjelaskan tentang adanya pengaruh yang sangat kuat antara Kairo (al-Azhar) dan Indonesia sejak tahun 1930-an. Sebagai buktinya adalah Djanan Tayeb, sebagai orang Indonesia pertama yang mendapatkan gelar Alamiyya dan peserta aktif dalam Djami'ah al-Chairiah al-Talabijja al-Azharia al-Jdawab, atau Asosiasi Kesejahteraan Mahasiswa Jawadi Universitas al-Azhar pada tahun 1926. Seruan Azhar menyebutkan bahwa Djanan Tayeb terpilih dalam konferensi Islam pertama yang diadakan di Makah tahun 1926 pada masa pemerintahan King Abdul Aziz Ibn Saud.

Argumen para peneliti di atas sangatlah penting, karena dengan demikian penulis dapat mengetahui apa yang mereka konsepsikan dan apa yang dapat penulis lakukan dalam karya ini. Di

---

[51] Mona Abaza, *Changing Images of Three Generation of Azharites in Indonesia*(Singapore: Published by Institute of Southeast Asian Studies Heng Mui Keng Terrace Pasir Panjang, 1993), hlm.5.

mana buku ini secara substantif mengkaji tiga isu pokok yang saling terkait satu sama lain, yaitu soal historisitas syariat Islam, pemikiran Khalîl, dan pembaruan pemikiran Islam di Indonesia. Pemikiran Khalîl tentang syariat Islam historis perlu dipahami secara kontekstual sebagai upaya membantah pemaknaan syariat Islam yang tekstual. Mengapa Khalîl berpendapat demikian?

Sementara itu, ilmu pengetahuan yang lahir dari kekuasaan di Mesir yang digagas oleh Khalîl adalah tentang syariat Islam historis kontekstualis yang terbentuk berdasarkan tradisi lokal Arab pra-Islam dan merupakan *blueprint* pada zaman sekarang. Pemikiran Khalîl ini menjadi acuan guna menemukan benang merah atas lahirnya ide-ide pembaruan pemikiran Islam di Indonesia, yang bercorak kultural-substantif dan mendepankan kearifan lokal Indonesia, seperti yang terwujud dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI). KHI inilah yang menjadi panduan utama para hakim dalam memutuskan masalah-masalah yang diajukan ke Pengadilan Agama di Indonesia.

Pemaknaan syariat Islam oleh Khalîl dalam mengharuskan penulis menggunakan analisis wacana kritis (*critical discourse analysis*) relasi-kuasa Michel Foucault.[52] Ini merupakan teori yang digunakan dalam menganalisis pemikiran Klalîl dalam konteks relasi-kuasa Mesir. *Critical discourse analysis* relasi-kuasa Michel Foucault mempunyai banyak makna, di antaranya adalah makna yang terkait dengan relasi-kuasa yang melekat dalam diskursus atau wacana. Makna relasi-kuasa inilah yang digunakan sebagai teori untuk membaca pemikiran Khalîl tentang adanya syariat Islam historis kontekstualis dalam rangka menolak pendapat "syariat Islam murni" di Mesir.

Analisis wacana kritis relasi-kuasa merupakan pendekatan interdisipliner yang digunakan dalam membedah teks, yang

[52] Michel Foucault lahir pada 15 Oktober 1926 di Poitiers, Perancis dan wafat pada tanggal 25 Juni 1983 dalam usia 57 tahun. Ia adalah seorang filsuf, sejarawan, pakar dalam teori sosial, dan kritikus sastra. Petrus Sunu Hardiyanta, *Michel Foucault: Disiplin Tubuh* (Yogyakarta: LKiS, 1997), hlm.2.

memandang teks adalah bentuk dari adanya tarik menarik relasi-relasi kuasa yang ada pada saat teks diproduksi. Dalam hal ini adalah relasi-kuasa yang melingkupi kehidupan Khalîl di Mesir pada saat produksi teks berlangsung. Teori ini intinya menempatkan bahasa teks sebagai gejala interaksi sosial yang berkorelasi dengan konteks sosial atau *discoursal event* di balik gejala kebahasaan yang terkandung di dalam teks.

Alasan mengambil posisi tersebut di atas, tentu saja yang dilihat adalah bagaimana produksi teks tidak dapat dilepaskan dari relasi-relasi kuasa yang ada. Kuasa adalah aspek yang inheren dalam teks untuk mendefinisikan dan mempresentasikan, bahkan memarjinalkan sesuatu (gagasan, kelompok atau seseorang).[53] Wacana yang muncul dalam bentuk teks tidak dipandang sebagai sesuatu yang alamiah wajar dan netral, tapi merupakan bentuk pertarungan kekuasaan. Wacana atau teks bertujuan untuk memengaruhi, mendebat, menolak, membujuk, menyangga ataupun bereaksi. Wacana diekspresikan dalam bentuk teks secara sadar dan terkontrol.

Analisis wacana kritis relasi-kuasa membutuhkan pendekatan sejarah, karena pemikiran seorang tokoh tidak terlepas dari konteks sejarah yang melatarinya. Menurut Foucault, pemikiran seseorang terbangun lewat proses sejarah yang panjang. Prasangka, bias, misrepresentasi perlu ada pembongkaran ulang dengan melakukan tinjauan sejarah, karena prasangka adalah peninggalan atau warisan lama yang panjang.[54] Cara kerjanya lebih ke penafsiran karena dengan penafsiran sejarah, didapatkan dunia dalam, masuk menyelami teks dan menyingkap makna yang ada di balik teks.[55]

Selanjutnya, strategi kuasa adalah tema yang menjadi fokus perhatian Foucault. Ia menyajikan suatu mikrofisika tentang

---

[53] Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2011), hlm.18.

[54] *Ibid.*, hlm.17.

[55] *Ibid.*, hlm.61.

kuasa.[56] Artinya, masalahnya bukan apakah itu kuasa, melainkan bagaimana berfungsinya kuasa pada suatu bidang yang tertentu. Kuasa adalah sama dengan serba banyak relasi-kuasa yang bekerja di salah satu ruang atau waktu.[57] Strategi kuasa tidak bekerja melalui jalan penindasan, melainkan melalui normalisasi[58] dan regulasi; apa yang dinamakannya menjaga dan menghukum sebagai "disiplin". Tujuan dari kuasa ialah membentuk setiap individu untuk memiliki dedikasi dan disiplin diri agar menjadi pribadi yang produktif.[59] Perlu juga ditegaskan bahwa kekuasaan selalu melahirkan penolakan. Maka, penolakan dan perlawanan perlu adanya pertimbangan strategis.

Kuasa bukan milik dan dimiliki, melainkan dipraktikkan dalam suatu ruang lingkup di mana ada banyak posisi yang secara strategis berkaitan satu sama lain dan senantiasa mengalami pergeseran. Kuasa ada di mana-mana. Di mana saja terdapat susunan, aturanaturan, sistem-sistem regulasi, di mana saja ada manusia yang mempunyai hubungan tertentu satu sama lain dan dengan dunia,
di sana kuasa bekerja.[60] Jika penguasa tradisional memiliki hak atas kehidupan dan kematian maka penguasa modern memerintah

---

[56] Michel Foucault, *The Will to Truth* (London and New York: Tavistock, 1980), hlm.139.

[57] Michel Foucault, *Power/Knowledge*, dalam Colin Gordon (ed.), (New York: Panthenon Books, 1980), hlm.133.

[58] Normalisasi dalam arti: menyesuaikan dengan norma-norma, mengadakan norma-norma. Salah satu bidang normalisasi adalah tubuh. Senam dan latihan-latihan militer, kelincahan, dan keluwesan yang menyangkut tingkah laku serta gerak-gerik, mengikuti norma-norma tentang keadaan tubuh (langsing misalnya), cara berpakaian, dan kesehatan: dalam semuanya itu berlangsung normalisasi dan dengan itu juga strategi kuasa. Regulasi dalam arti: menyesuaikan dengan aturan-aturan, ada di dalam K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Prancis* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001), hlm.321.

[59] Michel Foucault, *Discipline and Punishment*, Alan Sheridan (penerj. dari Prancis), (Middlesex: Penguin Books, 1984), hlm.135.

[60] Michel Foucault, *Seks dan Kekuasaan*, terj. S.H. Rahayu (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm.144.

penduduk, mendisiplinkan, mengawasi, dan mengusahakan kesejahteraannya.[61]

Tidak ada pengetahuan tanpa kuasa dan tidak ada kuasa tanpa pengetahuan. Di sini terdapat suatu korelasi: pengetahuan mengandung kuasa dan kuasa mengandung pengetahuan.[62] Kuasa dan pengetahuan merupakan dua sisi yang menyangkut proses yang sama. Tidak mungkin pengetahuan itu netral atau murni. Pengetahuan selalu bersifat politis, tetapi bukan karena mempunyai konsekuensi-konsekuensi politis atau dapat dipergunakan dalam percaturan politik, melainkan karena pengetahuan dimungkinkan oleh relasi-relasi kuasa. Tidak ada ilmu pengetahuan yang dapat menciptakan dasar kemungkinannya sendiri; suatu ilmu pengetahuan dimungkinkan oleh transformasi-transformasi di antara relasi-relasi kuasa.[63] Jelasnya, kekuasaan menghasilkan pengetahuan dan pengetahuan adalah politik. Namun, politik tidak menciptakan pengetahuan, tetapi menciptakan geneologi. Kekuasaan memang menyimpan politik yang tersembunyi, tapi kekuasaan itu bukanlah politik, melainkan sumber ilmu pengetahuan.

Foucault mencontohkan penjara sebagai tempat antara pengetahuan dan kekuasaan, karena peran kriminologi, psikologi dan sosiologi. Kriminologi mengubah konstelasi masyarakat dengan memisahkan antara orang baik-baik dan orang-orang jahat. Definisi yang diberikan dokter tentang suatu penyakit membawa pemisahan yang terlembagakan dalam bentuk perbedaan orang sehat dan orang sakit, lalu diciptakanlah rumah sakit.[64]

Cara kerja teori tersebut penulis aplikasikan dalam buku ini, baik dari segi cara penelitian maupun penulisannya. Ini penulis

---

[61] Haryatmoko, *Kekuasaan Melahirkan Kekuasaan dalam Basis Edisi Foucault* (No. 01-02, Tahun ke-51, Januari-Februari, 2002), hlm.20.

[62] Bertens, *Filsafat Barat…*, hlm.321.

[63] Foucault, *The Will…,* hlm,131.

[64] Haryatmoko, *Kekuasaan…,* hlm.13.

lakukan untuk dapat memahami pemikiran Khalîl tentang syariat Islam historis kontekstualis dalam rangka menolak pemaknaan syariat Islam historis tekstualis, langkah *pertama* yang penulis lakukan adalah mengumpulkan teks yang ditulisnya sebagai rujukan primer dan buku-buku yang ditulis oleh tokoh lain sebagai rujukan pendukung. Langkah *kedua*, penulis mesti memahami konteks tempat produksi teks dengan membaca apa yang terkait dengan kehidupan sosial, politik, kekuasaan, dan dinamika intelektual yang berkembang di Mesir pada saat dilakukannya produksi teks. Alasannya bahwa teks tidak pernah terlepas dari konteks dan relasi-kuasa yang ada, dan gagasan Khalîl merupakan wujud adanya relasi-relasi kuasa pada saat itu. Langkah *ketiga*, penulis perlu membaca dan memahami wacana yang berkembang di Mesir yang menunjukkan adanya relasi-kuasa di dalamnya. Langkah *keempat*, memahami teks secara mendalam berdasarkan konteks dan wacana untuk mengetahui hal-hal yang tersembunyi di balik teks. Kerangka pemahaman di atas perlu dipahami untuk melihat letak suatu pemikiran dan implikasi yang ditimbulkannya.

BAB II
KHALĪL 'ABD AL-KARĪM (1930-2002)

Pemikiran seseorang itu sangat dipengaruhi oleh latar belakang epistemologis yang berada di baliknya. Suatu produk pemikiran manusia dipengaruhi oleh banyak hal yang turut membentuk pemikiran manusia tersebut, seperti kondisi sosial di mana ia hidup, kapan ia hidup, kepada siapa ia berguru serta pemikiran atau buku siapa yang ia anut.[65] Sebab tidak dapat dipungkiri bahwa pemikiran seseorang pada suatu masa sedikit banyak juga dipengaruhi oleh perkembangan pemikiran para tokoh sebelumnya.[66] Latar belakang itu bersifat koheren, selalu membayanginya ke mana pun, karena ada interaksi yang terjadi antar individu dengan lingkungannya, baik lingkungan keluarga maupun masyarakat sekitarnya dan relasi-kuasa yang ada. Sosialisasi individu dengan lingkungannya telah membentuk kepribadian dan pola pikir yang khas. Sehebat apa pun seorang individu, dia tetap "anak masyarakatnya".[67] Dia terpengaruh, terbentuk dan relatif tunduk pada faktor-faktor sosio-ekonomi, politik, kekuasaan dan kebudayaan yang melingkupinya. Alasanya bahwa memahami latar belakang kehidupan Khalîl dari sisi waktu dan tempat merupakan hal yang sangat penting terkait

[65]Library.walisongo.ac.id/digilib/download.php?id=3301 (*Analisis Pemikiran M. Dawam Raharjo tentang Bunga Bank dan Relevansinya Dengan Kontek Kekinian*), hlm.56-57,diakses tanggal 13 Mei 2013.

[66]*Ibid.* hlm.56.

[67]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Usus al-Fikrîyah li al-Yasãr al-Islãmî* (Kairo: Dãr al-Ahãlî, 1995), hlm.11.

dengan alasan dapat membantu dalam memahami produk pemikirannya.

A. Latar Belakang Keluarga Khalîl 'Abd al-Karîm

Khalîl 'Abd al-Karîm lahir di Aswan[68]—sebuah kota kecil di Mesir—yang terkenal budaya konservatifnya dan tertutup, ketat dan sekaligus keras yang berpegang teguh dalam tradisi patriarki dan menjunjung tinggi norma-norma agama tradisional.[69] Kota ini terletak di kawasan selatan Mesir yang berbatasan langsung dengan Sudan.

Aswan adalah salah satu propinsi yang ada di Mesir yang terletak 904 km dari Kairo dan menjadi kota tujuan wisata musim dingin yang memiliki panorama alam yang sangat indah. Kota Aswan memiliki bendungan terbesar di dunia, yaitu Bendungan Tinggi Aswan, yang dibangun oleh Ingris pada tahun 1906 M untuk menjaga Mesir dari banjir besar, karena Tanpa dibendung, sungai Nil akan banjir setiap tahun semasa musim panas, karena air dari Afrika Timur mengalir masuk di sungai ini. Di samping itu ada manfaat yang lebih penting, yaitu untuk meningkatkan produktivitas pertanian dengan sistem irigasinya. Bendungan ini telah menjadi simbol kehebatan arsitektur abad 20 di Mesir dan merupakan salah satu bendungan yang terbesar di dunia, yaitu nomer dua terbesar di dunia setelah bendungan di Rusia. Panjang bendungannya 360 meter, dengan ketinggian 111 meter dari dasar sungai dan lebarnya mencapai 40 meter. Inggris berhasil membangun perekonomian Mesir secara efisien, tetapi untuk kepentingan kekaisaran. Jumlah penduduk berkembang dari 6'8 juta pada tahun 1882 menjadi 11,3 juta pada tahun 1917.[70]

Pada masa Presiden Gamâl 'Abd al-Nâsser, bendungan Aswan (Aswan Dam) dibangun kembali. Di mana proyek pembangunannya dimulai sejak tanggal 9 Januari 1960 dan selesai

---

[68]Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (USA: Cambridge Press, 1988), hlm.19.

[69]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Islãm Baina al-Daulah al-Dîniyyah wa al-Daulah al-Madaniyyah* (Kairo: Sînã Publisher, 1995), hlm.177.

[70] Ira M. Lapidus, *A History…,* hlm.619.

pada tanggal 21 Juli 1970. Tujuannya adalah bahwa seusainya pembangunan bendungan ini, diharapkan wilayah Mesir akan meluas sebanyak sepertiganya, sumber-sumber daya yang ada juga akan berlipat ganda, dan menambah 200 juta poundsterling (sekitar Rp 3,56 miliar) ke pos pendapatan nasional Mesir pada waktu itu.[71]

Aswan adalah bentuk konteks di mana keluarga Khalîl hidup, dilahirkan, hidup dalam asuhan keluarganya dan dibesarkan. Di sisi yang lain pada waktu itu, Khalîl lahir pada tanggal 4 Juni 1930, dalam konteks awal munculnya kebangkitan Islam di Mesir yang mulai dirintis oleh Hasan al-Bannã sejak tahun 1928 M, yaitu lahirnya sebuah organisasi Islam yang diberi nama "*al-Ikhwãn al-Muslimūn*" , merupakan gerakan Islam yang sangat berpengaruh di Mesir dan negeri-negeri Muslim yang ada, seperti Arab Saudi, Pakistan, Afganistan, Sudan, Malaysia, dan Indonesia.[72]

Selain konteks sosial dan ekonomi di Aswan, latar belakang kehidupan sebuah keluarga merupakan hal yang lebih berpengaruh terhadap perkembangan rohani dan akal anak sejak dilahirkan sampai dewasa. Kondisi keluarga yang penuh kasih sayang, penuh perhatian, kepedulian, harmonis dan kebutuhan ekonomi yang cukup sangat berpengaruh pada pertumbuhan dan perkembangan mental, pola pikir dan kepribadian Khalīl.[73] Ayah Khalīl, 'Abd al-Karîm Nasîr, adalah seorang pengusaha sukses yang pernah menjadi ketua Kamar Dagang di kota Aswan dan pemilik percetakan *'al-Taufīq'* serta pendiri Koran pertama yang paling terkemuka di Mesir.[74] Ini merupakan dasar yang paling kuat dalam pola pendidikan anak sebelum berlanjut pada pola pendidikan di luar

---

[71] https://dikkoalrakhman.wordpress.com/2011/12/08/kepemimpinan-gamal-abdul-nasser-sebagai-presiden-mesir-dalam-memimpin-perubahan/, diakses tanggal 15 September 2012.

[72] John L. Esposito, *Islam in the World*, Copyright¯ 2006 by Malise Ruthven (London: Granta Books, 2006), hlm.307.

[73] http://archive.org/stream/CintaDiRumahHasanAlBanna/CintaDiRumahHasanAlBanna_djvu.txt, diakses tanggal 15 September 2012.

[74] Khoiron Nahdiyyin, Saat Seorang Aktifis Menggugat Teks Suci, dalam *Jurnal Syir'ah*, No.36/IV/November 2004, hlm.57.

rumah, yaitu pendidikan di sekolah, mulai dari pendidikan dasar sampai ke perguruan tinggi, baik S-1, S-2, dan S-3.

Latar belakang tradisi di kota kelahiran Khalîl, Aswan, yang serba konservatif dalam rangka mempertahankan tradisi dan adat istiadat di Mesir. Di mana mayoritas penduduk Aswan sangat berpegang teguh pada tradisi patriarki dan sangat menjunjung tinggi norma-norma agama tradisional yang tidak memberikan ruang sama sekali bagi kebebasan dan improvisasi. Di sini mulai terlihat letak kontradiksi kehidupan historis Khalîl: bagaimana mensinergikan antara ide-ide kritis dengan cengkeraman budaya tradisional yang tidak memberikan ruang sama sekali bagi kebebasan dan improvisasi. Ada kontradiksi antara prilaku keseharian Khalîl sebagai seorang "Kiai"—panggilan kehormatan dalam tradisi NU di Indonesia—dan pemikiran-pemikiran yang berbalur merah menyala. Penguasaannya terhadap khazanah (Arab-Islam) klasik sangat mendalam, dibarengi dengan penampilannya yang sederhana[75] dan "berbaju tradisional penanda takwa." Analisis-analisisnya kuat diwarnai idiom-idiom sosialis, karena ia adalah seorang aktivis, pengacara dan sekaligus pemikir yang sosialis pada masanya.[76]

Latar belakang konteks kehidupan Khalil tersebut merupakan dasar dalam rangka memahami teks-teks sebagai hasil karyanya yang dijadikan rujukan primer penelitian ini. Selanjutnya juga dipaparkan latar belakang konteks pendidikan Khalīl yang juga telah mengantarkan pada proses produksi teks.

---

[75]Penampilan sederhananya diwujudkan dalam pola kehidupannya sehari-hari, baik dari segi berpakaian sampai tempat tinggal yang ia tempati bersama anak dan istrinya. Khalîl dan keluarganya tinggal dalam sebuah rumah yang sangat sederhana yang dalam pandangan orang pada umumnya tidak mungkin bagi seorang Khalîl. Pernyataan ini merupakan hasil wawancara penulis dengan saudara Kamran pada tanggal 21 Desember 2012, alumni universitas al-Azhar yang pernah berkunjung dan bertemu Khalîl di rumahnya.

[76]M. Aunul Abied Shah, Khalīl'Abd al-Karīm: "Kiai Merah" dari Mesir (Metode Ilmiah dan Aplikasinya dalam Historiografi Islam) dalam Taswirul Afkar: *Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan*, Edisi No. 15 tahun 2003 (Jakarta: LAKPESDAM dan The Asia Foundation, 2003), hlm.173.

B. Latar Belakang Pendidikan Khalîl 'Abd al-Karîm

Basis pendidikan Khalîl telah ditanamkan sejak dini di dalam lingkungan keluarganya sebelum ia memulai pendidikan sekolah di luar rumah. Pendidikan dasar sampai menengah telah ditempuh Khalîl di kampung halamannya, yaitu Aswan. Inilah modal dasar yang dimiliki Khalîl sebagai bekal dasar pendidikannya di Universitas al-Azhar.

Khalîl bertekad pergi meninggalkan keluarga dan kampung halaman yang sangat ia cintai untuk mewujudkan cita-citanya hanya dengan modal sebuah ijazah sekolah menengah dan kepandaian dasar yang sudah ia miliki. Khalîl sampai di sebuah kota yang menjadi kebanggaan masyarakat Mesir, yaitu sebuah kota yang selalu disebut-sebut dalam sejarah sebagai kota yang cukup legendaris. Ia terkenal dengan sebutan kota Kairo sebagai propinsi istimewa di Mesir. Khalîl mencoba untuk meregistrasikan dirinya sebagai calon mahasiswa di Fakultas Syariah Universitas al-Azhar (awalnya adalah sebuah madrasah pada zaman pertengahan Islam).[77] Khalîl pun diterima sebagai mahasiswa di Fakultas Syariah dan ia mulai mendalami ilmu hukum Islam dan permasalahannya sebagai materi pokok yang disajikan selama mengikuti program Strata-1 di Fakultas ini. Berkat ketekunan dan keuletan di samping basis kecerdasan yang dimiliki, Khalîl berhasil mendapatkan lisensi dari Universitas al-Azhar.

Demi untuk mencukupkan ilmunya di bidang kepengacaraan Khalîl melanjutkan studinya di Fakultas Hukum Universitas *Fu'ad I Dār al-'Ulūm* Kairo. Khalîl mempelajari ilmu hukum secara tekun di fakultas hukum (*Kuliyyat al-Huqûq*), di perguruan tinggi terkemuka Mesir ini,. Pada bulan Mei 1951, Khalîl menyelesaikan jenjang S1-nya. Hal ini telah menunjukkan bahwa Universitas al-Azhar dan *Dār al-'Ulūm* mempunyai arti penting bagi perkembangan awal tradisi keilmuan Khalîl.

Khalīl telah menempuh pendidikan di dua tempat yang saling bertolak belakang, yaitu al-Azhar, pada kenyataannya adalah

[77] Universitas tertua di dunia yang masih eksis sampai hari ini.

sebuah pendidikan yang mengembangkan basis ortodoks (metode kuno) Islam. Sedangkan *Dār al-'Ulūm* adalah sebuah lembaga pendidikan yang menerapkan system modern sekular (jenis baru pendidikan agama) di Mesir pada waktu itu.[78]

Kejadian-kejadian yang dialami Khalîl saat menjadi mahasiswa di kampus, terutama di *Dār al-'Ulūm*, membuatnya bangkit menjadi seorang pemikir, pembaru dan reformis. Tentunya ada kuasa yang telah merangsang lahirnya ide-ide ilmu pengetahuan baru pada masa itu. Khalîl adalah salah satu tokoh yang menjadi pencetus ilmu pengetahuan dimaksud, karena menurut Foucault di mana ada kuasa di situ juga akan lahir ilmu pengetahuan,[79] meski perlu ada tokoh yang menjadi pencetusnya.

Dunia pendidikan telah berhasil dilewati Khalîl dengan prestasi yang cukup bisa dibanggakan. Sebagai buktinya—untuk menguji kedalaman ilmu hukum yang sudah ia peroleh dari dua Universitas yang cukup berkelas—Khalîl diterima magang dikantor pengacara 'Abd al-Qadīr 'Audah dan Ibrahîm al-Ṭayyib. Di sini ia memulai karir untuk pertama kalinya dan ia pun ikut bergabung dengan para Pengacara sindikat (Perkumpulan para Pengacara). Selama dua tahun pertama, Khalîl menghabiskan waktunya sebagai pengacara *trainee* (magang) di kantor pengacara terkemuka *al-Ikhwān al-Muslimūn*. Sampai akhirnya Khalîl menjadi seorang pengacara terlatih dan paling populer di Kairo. Spesialisnya adalah dalam pembelaan kasus-kasus yang berkaitan dengan kebebasan berbicara dan berpikir. Khalîl pun sempat menjadi kepala tim pembela kasus Nasr Ḥamīd Abû Zaid yang digugat Murtad dan kafir, ia terpaksa memisahkan diri dari keluarganya. Secara tidak langsung, mulai saat inilah pengaruh relasi-relasi kuasa—baik dari kelompok kanan (Islamisme) maupun rezim—mulai membentuk pola pemikiran Khalîl.

---

[78]Mona Abaza, *Changing Images of Three Generation of Azharites in Indonesia* (Singapore: Published by Institute of Southeast Asian Studies Heng Mui Keng Terrace Pasir Panjang, 1993), hlm. 7.

[79]Michel Foucault, *Seks dan Kekuasaan*, terj. S.H. Rahayu (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm.144.

Nasr Ḥamīd Abû Zaid dituduh murtad dan kafir, karena ia telah membuat sebuah pernyataan sebagai berikut:

> "Tidak ada jalan keluar dalam mengatasi keterpakuan terhadap teks, selain membebaskan akal dari kekuasaan teks-teks keagamaan, dan membiarkannya bebas berdialektika dengan alam dan realitas sosial dan kemanusiaan, sehingga akal mampu memproduksi pengetahuan yang membawanya semakin bebas, memberikan perangkat-perangkatnya dan dapat mengembangkan mekanismenya."[80]

Seruan tersebut merupakan seruan untuk membebaskan akal agar berdialektika dengan alam dalam bidang ilmu alam, agar berdialektika dengan realitas sosial dan manusia dalam bidang ilmu-ilmu humaniora, seni dan sastra. Apakah akal berbenturan dengan teks-teks keagamaan atau berbenturan dengan kekuasaan yang disusupkan oleh sebagian mereka secara batil terhadap beberapa teks tersebut, sehingga mereka mengubahnya menjadi rantai pengikat gerak akal dan pikiran?[81]

Kembali pada Khalîl, selain kesibukannya sebagai pengacara, kedekatannya dengan 'Abd al-Qadīr 'Audah yang pada masa itu menjabat sebagai ketua umum *al-Ikhwãn al-Muslimūn*, pengarang buku terkenal *al-Tasyrī' al-Jinã'î fī al-Islåm*, dengan sendirinya telah membawa Khalîl masuk ke dalam jaringan *al-Ikhwãn al-Muslimūn*. 'Audah adalah orang pertama yang membawa Khalîl bersentuhan langsung dengan dunia pemikiran, selain mengajarinya "kiat-kiat kepengacaraan". 'Audah telah dihukum mati pada tahun 1954 atas tuduhan makar setelah terjadinya serangan terhadap Gãmal 'Abd al-Nãsser di daerah Mansiyah.[82] Ini gambaran kuasa yang *represif* dan menghukum secara fisik yang ditolak oleh Foucault, karena

[80]Nasr Hamīd Abû Zaid, *al-'Imām as-Syafi'i wa Ta'sis al-Aidulujiyah al-Wasaṭiyah*, (Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1995). Diterbitkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Imam Syafi'i: Moderatisme Ekletisisme Arabisme*, terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 1997),hlm.133.

[81]*Ibid.*, hlm.133-134.

[82]M. Aunul Abied Shah, Khalīl'Abd al-Karīm: "Kiai Merah" dari Mesir (Metode Ilmiah dan Aplikasinya dalam Historiografi Islam) dalam Taswirul Afkar: *Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan*, Edisi No. 15 tahun 2003 (Jakarta: LAKPESDAM dan The Asia Foundation, 2003), hlm.174.

menurutnya kuasa tidaklah bersifat *represif* tapi mendisiplinkan masyarakat, menghukum dalam rangka mendisiplinkan tubuh, bukan melukai fisik apalagi sampai menghilangkan nyawa manusia.[83]

Nāsser yang selamat dari usaha pembunuhan yang dilakukan oleh kelompok orang-orang yang dianggap makar tersebut mulai memburu orang-orang *al-Ikhwãn* secara sungguh-sungguh. Ia memenjarakan ratusan anggota *al-Ikhwãn*, termasuk Sayyid Quṭb dan Khalîl 'Abd al-Karîm yang saat itu mempunyai pengaruh yang luar biasa atas orang-orang *al-Ikhwãn* dan kelompok-kelompok Islam ekstrem lainnya. Peristiwa ini terjadi bersamaan dengan mangkatnya 'Audah dengan hukuman mati yang dihadiahkan Gãmal 'Abd al-Nãsser kepadanya pada tahun 1954. Ini merupakan ujian penjara pertama kali yang diterima Khalîl 'Abd al-Karîm untuk ikut merasakan hidup di dalam tahanan politik. Ia ditahan selama beberapa bulan di Penjara *al-Harbiy*. Peristiwa yang serupa kembali terulang, yaitu pada tahun 1965, Khalîl 'Abd al-Karîm kembali dijebloskan dalam penjara *Mazra'ah Turra* untuk yang kedua kalinya.[84]

Tekanan pemerintah yang bertambah kuat kepada para aktivis Islam, khususnya mereka yang bersangkut paut dengan gerakan *al-Ikhwãn*, mereka telah mereposisi pola pergerakannya dari gerakan massa berbau politik menjadi gerakan dakwah-sosial. Khalîl bersama teman-temannya berperan aktif menghidupkan kembali *al-Jum'iyah al-Syar'iyah li Ta'ãwun al-'Ămilîn bi al-Kitãb wa al-Sunnah al-Muḥammadîyah* pada tahun 1967.[85] Dalam hal ini Khalîl telah menggabungkan antara afiliasinya kepada sebuah organisasi Islam "kanan", yaitu kelompok Islamisme yang skripturalis

[83]K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Prancis* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2001), hlm.321.

[84]John L. Esposito-John O.Voll, "Hasan Hanafi," dalam Makers of Contemporary Islam (Oxford: Oxford University Press, 2001), hlm.68.

[85]*Al-Jum'iyah Syar'iyah* merupakan LSM yang bergerak di bidang dakwah-sosial dan mempunyai jaringan yang menjalar ke seluruh pelosok Mesir. LSM ini mengenyampingkan aktivitas politik praktis dan didirikan dengan tujuan untuk merevitalisasi ajaran agama yang "benar" berdasarkan Alquran dan hadis-hadis yang teruji validitasnya; terlepas dari bid'ah dan khurafat. Di antara aktivitasnya adalah pendirian jaringan masjid, rumah sakit gratis, sekolah-sekolah, industri rumah tangga dan kafilah-kafilah dakwah. Ketua umum LSM ini diberi gelar sakral sebagai "'*Imam Ahl al-Sunnah*".

ortodoks dengan kecenderungan kritis yang –belakangan—justeru menjadi tanda (*mark*) pemikirannya? Mengapa Khalîl berubah haluan dari warna hijau totok (modernis-skripturalistik) menjadi warna merah menyala (kiri Marksis) pada tahun 1976.

Naiknya Anwar Sâdât sebagai presiden menggantikan Gãmal ‘Abd al-Nãsser diikuti dengan adanya perubahan iklim politik. Salah satu kebijakan politik Anwar Sâdât yang mendapat apresiasi masyarakat adalah penerapan kembali sistem multi partai dalam kehidupan berpolitik. Salah satu partai politik yang berdiri pada masa ini adalah *Hizb al-Tajammū al-Waṭanī al-Taqaddumī al-Wahdawī*. Kepada partai politik ini, Khalîl ‘Abd al-Karîm memutuskan untuk berafiliasi. Ia merasa bahwa *Hizb al-Tajammū* adalah satu-satunya kendaraan politik yang mampu membawa idealisme politiknya. Sebab dalam benaknya, visi dan misi partai ini yang berpihak pada kelas pekerja, buruh, petani dan kaum proletar,[86] sesuai dengan ambisi perjuangan pribadinya, yaitu membela keberadaan rakyat kecil yang hidup miskin, teraniaya dan tertindas di bawah pemerintahan yang manipulatif.[87] Kesesuaian cita-citanya dengan platform *Hizb al-Tajammū al-Waṭanī al-Taqaddumī al-Wahdawī* menjadikan Khalîl ‘Abd al-Karîm sebagai aktivis partai politik militan. Dia banyak bergerak dari satu daerah ke daerah lain untuk mengkampanyekan gagasan partai tersebut.

Menurut penulis, jika dilihat dari latar belakang aktifitas Khalîl sebagai pengacara yang selalu bersentuhan langsung dengan masalah yang dialami oleh kaum tertindas telah menggugah kepribadiannya untuk ikut peduli pada rakyat kecil yang hidup

---

[86]Karl Marxlah yang pertama kali merujuk kata ini untuk menunjukkan suatu kelas yang disebut sebagai kelas proletar. Dalam artian Karl Marx, proletar adalah masyarakat kelas kedua setelah kelas kapitalis yang hidup dari gaji hasil kerjanya. Banyak streotip yang memandang bahwa proletar hanya terbatas sebagai masyarakat kelas rendah. Pekerjaan mereka tak lepas dari buruh, petani, nelayan atau orang-orang yang berkutat dengan pekerjaan tangan (pekerjaan kasar). https://id.answers.yahoo.com/question/index?qid=20100528050225AAi13hZ, diakses tanggal 25 September 2012

[87]Kondisi Mesir yang demikian mulai terlihat sejak berakhirnya Perang Dunia II (berlangsung mulai tahun 1939 sampai 1945) dan sesudahnya membawa rezim Mesir pada krisis. Harga kapas turun , standar hidup menurun , serangan ditekan. Migran dari daerah pedesaan ke Kairo tidak bisa menemukan pekerjaan . Ira M. Lapidus, *A History*…, hlm.627.

miskin, teraniaya dan tertindas. Pergaulannya dengan beberapa tokoh berafiliasi kiri (Kelompok Islam liberal di Mesir) ikut mempengaruhi pola pikir Khalîl ke jalur tersebut. Pada tahun 1976, Khalîl ikut bergabung dengan kelompok pemikir dan tokoh masyarakat yang mendirikan "Mimbar Kiri", sebuah forum yang intens menyoroti berbagai kebijakan publik yang tidak berpihak pada kepentingan dan aspirasi rakyat banyak. Faktor kedua ini memberikan amunisi bacaan-bacaan berbeda; membekali pemikiran Khalîl yang notabene merupakan seorang kutu buku yang tekun.[88] Fase-fase metaformosa yang paradoksal, dari seorang anggota dewan pendiri *Jum'iyah Syar'iyah* menjadi seorang Kiri yang berafiliasi ke partai *al-Tajammū al-Taqaddumī al-Wahdawī* (Partai Komunalis, Nasionalis, Progressif Bersatu, sebuah partai beraliran *scientific* Marksist di Mesir). Proses metaformosa ini mencapai klimaksnya pada saat Khalîl mencapai usia keyakinan dan kematangan, yaitu 60 (enam puluh) tahun. Sejak itu, ia berkonsentrasi pada aktifitas keilmuan dengan menerbitkan buku pertamanya yang berjudul *al-Juẓûru al-Tãrîkhiyyah li al-Syarî'ah al-Islãmiyyah*, sebagai karya dalam ilmu pengetahuan yang lahir dari adanya relasi-relasi kuasa yang melingkupi kehidupan Khalîl. Inilah bukti bahwa kuasa adalah sumber ilmu pengetahuan dan ilmu pengetahuan lahir karena adanya kuasa. Ilmu pengetahuan adalah politik dan politik akan melahirkan geneologi.

Khalîl semakin erat menjalin hubungan persahabatan dengan Sayyid Mahmūd al-Qimnī, seorang penulis progressive dan dosen Universitas Kairo dalam bidang Sosiologi Agama,[89] dan Khalîl pun bersedia melanjutkan ide-ide al-Qimnī, karena mengingat kesehatan al-Qimnī yang sedang memburuk pada saat itu. Hingga lahirlah buku *Mujtama' Yasrib al-'alāqah baina al-Rajul wa al-Mar'ah fī 'Ahd an-Nabī wa al-Khalīfī.*[90] Kemudian setelah itu lahir sebuah

[88]M. Aunul Abied Shah, Khalīl'Abd al-Karīm: "Kiai Merah" dari Mesir (Metode Ilmiah dan Aplikasinya dalam Historiografi Islam) dalam Taswirul Afkar: *Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan*, hlm.174.

[89] *The Middle East Media Research Institute*, September 27, 2004.

[90]Buku ini diterbitkan oleh Sînã Publisher, Kairo, bekerjasama dengan Mu'assasah al-Intisyãr al-'Arabî, Beirut, 1997.

buku yang sangat kontroversial yang ditarik dari peredaran berdasarkan rekomendasial-Azhar, yaitu *Fatrat al-Takwîn fīḤayāti al-Ṣâdiq al-'Amîn,* karena dalam buku tersebut Khalil dianggap telah mencaci maki ajaran Muhammad saw. sebagaimana apa yang pernah dilakukan oleh pendahulunya, yaitu al-Qimni.[91]

Cukuplah sudah perjuangan seorang tokoh yang telah dianggap paradoksal, karena ia sempat terombang ambing di sana sini, sampai ia menetapkan siapa jati diri yang sebenarnya di hadapan publik yang ia wujudkan dalam bentuk teks-teks ilmiah. Semua hasil karyanya merupakan hasil tarik menarik dari relasi-relasi kuasa yang dominan pada saat produksi teks berlangsung. Sebagai contohnya Khalîl telah menulis dalam teksnya tentang Negara Madinah yang berisi tentang realitas masyarakat Madinah pada zaman Nabi saw., di mana orang Arab berduyun-duyun datang ke Madinah hanya dalam rangka mengagungkan suku Quraisy dan bukan untuk mengagungkan Islam. Terbukti setelah Nabi saw. wafat, mereka telah kembali membelot dan menjadi permasalahan besar pada masa Abu Bakar.[92] Karya ini dalam rangka menolak pendapat bahwa negara Madinah adalah sebuah Negara yang ideal pada zaman Nabi dan masih bisa dijadikan dasar pendirian negara Islam di Mesir pada masa itu.

Khalîl mulai fokus meneliti dan menulis, yaitu sejak tahun 1990 dalam usianya yang ke-60-an sampai akhir hayatnya. Pada tanggal 12 April 2002, Khalîl kembali ke hadirat Illahi di tanah tumpah darahnya, Aswan. Ia meninggalkan seorang Istri dan lima orang anak yang telah dididiknya agar mereka tetap berkomitmen pada norma-norma tradisional yang merupakan tradisi masyarakat

---

[91]Sebuah majalah berita mingguan semi offisial, *al-Muṣawwar,* memuat liputan khusus tentang pelarangan buku ini berdasarkan rekomendasi yang disetujui secara aklamasi oleh *Majma' Buḥûts al-Azhar*, lembaga kajian yang menduduki hirarki tertinggi dalam struktur al-Azhar. Buku *Fatrat al-Takwîn fī Ḥayāti al-Ṣâdiq al-Āmînini* diterbitkan oleh Dār Merît, Kairo pada tahun 2001, kemudian dibeli hak ciptanya oleh *Mansyûrāt al-Jamāl*, Cologne, Jerman dan diterbitkan pada tahun 2002.

[92]Khalīl 'Abd al-Karīm, *Daulah Yatsrib: Basā'ir fi 'Am al-Wufūd*, diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Kamran As'ad Isyady dengan judul: *Negara Madinah: Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm.29.

Mesir yang telah dipraktikkan secara turun temurun dan menghegemoni di masyarakat Mesir pedalaman di samping praktik syariat Islam. Inilah kontradiksi yang terakhir yang terjadi pada seorang Khalîl, meski ia berhasil mengantarkan mereka meraih gelar akademis di Perguruan Tinggi terkemuka.[93]

C. Karya Khalīl ‘Abd al-Karīm dalam Bentuk Teks

Hasil produksi teks sangat dipengaruhi oleh adanya relasi-relasi kuasa yang bermain di belakangnya.[94] Dinamika politik Mesir mulai terlihat sejak terbunuhnya Perdana Menteri Nuqrashi Pasha pada Desember 1948 dan dikhabarkan telah dibunuh oleh anggota *al-Ikhwãn al-Muslimūn.* Banna menolak tuduhan pembunuhan, dengan alasan bahwa sejak pembubaran *al-Ikhwãn al-Muslimūn* tidak lagi dianggap bertanggungjawab atas tindakan masing-masing anggota.[95] Maksud Banna bahwa tindakan pembunuhan tersebut tidak bisa dilimpahkan tanggung jawabnya kepada *al-Ikhwãn al-Muslimūn* sebagai sebuah organisasi yang telah dinyatakan bubar dan dibubarkan. Namun demikian, pada Februari 1949, Banna sendiri dibunuh karena dianggap keterlibatannya dalam peristiwa pembunuhan Nuqrashi Pasha.[96]

Sejak terjadinya peristiwa tersebut di atas kerusuhan terus terjadi dan semakin panas, terbukti dengan meletusnya revolusi Juli 1952 yang dipimpin oleh Gamâl ‘Abd al-Nâsser dengan memaksa Raja Farouk untuk turun tahta dan semua partai politik dibubarkan. Pasca peristiwa ini sempat terjadi hubungan yang harmonis antara

---

[93]Anak pertamanya, Nabawiyah, mendapatkan gelar doktoralnya di American University in Cairo, dan menjadi dosen di almamaternya sampai sekarang. Begitu juga anak kedua yang paling dekat dan dianggap paling mengetahui kiprah pemikiran Khalîl, yaitu Aisyah. Sekarang ia menetap di Muscat mengikuti suaminya yang berkewarganegaraan Oman. Anak ketiga, Faṭma telah menyelesaikan gelar master tekniknya di Universitas Kairo. Sedangkan anak keempatnya, ‘Abd al-Karīm, menjadi seorang pengacara mengikuti jejak ayahandanya. Anak terakhirnya, Muhammad, memiliki boro wisata. Hampir semua data Khalîl diperoleh dari hasil wawancara Aunul dengan Istri Khalîl melalui telpon. Sebagai seorang istri yang terhormat, ia tidak mengizinkan orang asing masuk ke dalam ruang tamunya karena bertentangan dengan “norma-norma” tradisional.

[94]Power is conceptualized both in terms of asymmetries between participants in discourse event, and in terms of unequal capacity to control how texts are produced, distributes, and consumed (and hence the shapes of texts) in particular socio cultural contexts. Fairclough (1998:1)

[95]John L. Esposito, *Islam…,* hlm.309.

[96]*Ibid.*

Nâsser dan *al-Ikhwãn* sampai akhirnya terjadi yang sebaliknya, yaitu terjadi perlawanan dan permusuhan antara keduanya yang dijelaskan dalam Bab III buku ini.

Konteks Mesir tersebut di atas secara tidak langsung sangat mempengaruhi pola pemikiran Khalīl yang pada masa itu ia sudah sempat menyelesaikan studi S-1 dalam bidang Hukum di Fakultas Hukum Universitas *Fu'ad I Dār al-'Ulūm* di Mesir pada tahun 1951. Setelah melalui masa studinya yang cukup panjang, Khalīl memulai karirnya sebagai Pengacara di kantor Pengacara 'Abd al-Qadīr 'Audah dan Ibrahîm al-Ṭayyib. Pertemuan Khalīl dan 'Audah inilah yang mengantarkan Khalīl pada *al-Ikhwãn al-Muslimūn.*

Jadi, pengalaman Khalīl yang pernah memasuki dunia pemikiran paham Islam kanan sampai akhirnya berbelok ke paham Islam kiri merupakan modal dasar pola pikirnya yang baru diwujudkan dalam sebuah produksi teks mulai tahun 1990 sampai wafatnya tahun 2002. Konteks ini cukup menjadi alasan bahwa pola pemikiran Khalīl sangat dipengaruhi oleh adanya tarik menarik relasi-kuasa pada masanya yang terwujud dalam teks-teks sebagai hasil karyanya.

Inilah teks-teks yang telah diwariskan Khalīl dan dipersembahkan kepada seluruh pemerhati Islam dan syariat Islam di zaman kekinian. Di mana Khalîl meninggalkan anak pemikiran berupa buku yang banyak menuai kontroversi, karena dianggap telah keluar dari pemahaman Islam yang telah mapan dipraktikkan di Mesir. Misalnya masalah praktik kepemimpinan Nabi di Madinah yang dianggap ideal, namun ditolak oleh Khalīl dalam bukunya tentang Negara Madinah. Praktis, publik mengenal bukunya yang berjudul "*al-Jużûru al-Tãrîkhiyyah li al-Syarî'ah al-Islãmiyyah*" (Kairo: Sînã Publisher, 1990) sebagai karya Khalîl 'Abd al-Karîm pertama yang diterbitkan secara luas. Dalam buku ini Khalīl telah memaknai apa yang sebaliknya dipahami oleh kelompok Islamisme di Mesir tentang syariat Islam bahwa syariat Islam itu tidaklah sakral, murni, permanen dan identik Arab. Sementara kelompok Islamisme mengatakan bahwa syariat Islam itu sakral, murni,

permanen dan identik Arab. Secara panjang lebar pembahasannya dijabarkan dalam pembahasan Bab IV buku ini.

Menurut Aunul Abied Shah tidaklah mengherankan kalau Farida al-Niqqasy menyatakan bahwa sikap kritis Khalîl dimanifestasikan dalam kecenderungannya untuk menghidupkan jiwa yang suka menggugat; menolak jawaban-jawaban instant yang selama ini dipercaya oleh masyarakat banyak hingga menimbulkan gejolak yang menggerakkan dinamika pemikiran.[97] Khalîl bersikap demikian dalam konteks kecewa dengan praktik kuasa yang telah bersikap tidak konsisten, diktator, tidak adil dan manipulatif.

Selain dari hal yang telah disebut di atas, perubahan yang terjadi pada diri Khalîl dalam rangka menjawab kekecewaan terhadap adanya praktik kuasa tersebut telah melahirkan sebuah pemikiran kritis yang mampu mendobrak kemapanan. Jiwa yang menggugat dan berani menabrak pakem yang terurai dalam karya-karya yang monumental, telah melahirkan kontroversi banyak pihak, yaitu kelompok Islamisme, tapi justru diminati dan didukung oleh para pemikir kontemporer, yaitu para pemikir Islam liberal dan moderat. Buku-buku Khalīl banyak diminati oleh tokoh-tokoh *progressive* Islam di Indonesia terutama kelompok Gus Durian Group. Buku-buku Khalīl banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan diterbitkan oleh Penerbit LKiS, Yogyakarta. Buku Khalīl yang telah berhasil diterjemah tersebut diberi judul:

1. *Hegemoni Quraisy: Agama, Budaya, Kekuasaan* (2002);
2. *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan* (2003);
3. *Negara Madinah: Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab* (2005); dan
4. *Relasi Gender: Pada Masa Muhammad dan Khulafaurrasyidin* (2007);

Tujuan dari karya yang telah disajikan oleh Khalīl adalah untuk memperoleh sebuah pemikiran yang jernih, origin, objektif,

[97]M. Aunul Abied Shah, Khalīl'Abd al-Karīm: "Kiai Merah" dari Mesir (Metode Ilmiah dan Aplikasinya dalam Historiografi Islam) dalam Taswirul Afkar: *Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan*, hlm.176.

konstektual dan rasional mesti terhindar dari cara berpikir fanatik, dan terkungkung oleh ideologi tertentu. Kembali ke akar permasalahan, yaitu mengembalikan segala sesuatu yang sudah carut marut di muka bumi ini kepada sejarah asal semaksimal mungkin. Namun tidak bisa terlepas dari metode ilmiah dalam rangka menyikapi dan menganalisa teks sejarah yang ada. Teks sejarah dipahami bukan dalam rangka kembali kepada kehidupan masa lalu, tetapi mempelajari kehidupan masa lalu untuk memahami kehidupan zaman modern.

Oleh karenanya, Khalîl tidak mempersoalkan referensi apa yang mesti dijadikan sebagai landasan dan objek kajian sejarah, ia sendiri memilih untuk menggunakan referensi yang diakui kredibilitasnya oleh ortodoksi Islam. Cara ini dijadikan dasar dalam karya-karyanya, di mana ia ingin menutup pintu bagi skeptisitas aliran kanan yang bakal memandang sebelah mata pada tulisan-tulisannya, karena dianggap berlandaskan pada sumber-sumber yang tidak diterima validitasnya.[98] Lebih dari itu, Khalîl ingin membuktikan bahwa metodologi kritisnya bisa sampai kepada kesimpulan yang berbeda dan mampu menyingkap berbagai realita yang tidak diungkapkan, meskipun tetap menggunakan referensi-referensi ortodoks tersebut.[99] Khalîl percaya bahwa sejarah akan menunjukkan kesejatiannya sendiri, walaupun digerus dengan tindakan pengaburan sistemik.

Buku-buku yang dijadikan rujukan metode ilmiah oleh Khalîl adalah buku-buku berbahasa Arab sebagai buku warisan klasik yang terdapat dalam perpustakaan al-Azhar. Selain dari itu, buku-buku dalam bahasa Inggris, meskipun telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, seperti karya Sigmund Freud, diterjemahkan oleh Ahnad Azzat Rajih dengan judul: *Muhadarat Tauhidiyah fī Tahlil al-Nafsi* dan diterbitkan oleh Maktabah al-Anglo al-Misriyah, tt. Buku karya Walter J. Ong (1414 H/1994 M), dialih bahasakan ke dalam

[98]Khalîl 'Abd al-Karîm,*al-Islãm Baina ...,* hlm.162.

[99]Khalîl 'Abd al-Karîm*, al-Naṣ al-Mu'assas wa Mujtama'uh* (Cologne, Jerman: Mansyûrãt al-Jamāl, 2002 dan Kairo: Mishr al-Mahrûsah, 2002), hlm.365.

Bahasa Arab oleh Hasan al-Banna dengan judul: *Asy-Syafāhiyyah wa al-Kitābiyyah*, diterbitkan oleh Kuwait: 'Alam al-Ma'rifah. Buku karya George Balandeih, diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab oleh Geoge Abu Shalih dengan judul: *al-Antropholojiyyah as-Siyāsiyyah.*

Dari buku karya Freud di atas telah dikutip oleh Khalīl dalam bukunya yang berjudul: *Mujtama' Yasrib al-'alāqah baina al-Rajul wa al-Mar'ah fī 'Ahd al-Nabī wa al-Khalīfī,* sebagai berikut:

> " Fungsi psikologis mimpi adalah memberikan ganti kepada orang yang mimpi dari apa yang diperlukannya dalam realitas.[100] Freud, ketika berbicara tentang mimpi dan interpretasinya, berpendapat, bahwa setiap mimpi memiliki muatan lahir dan makna tersembunyi yang kami sebut dengan "pikiran-pikiran yang tersembunyi" (bawah sadar). Ia mengatakan, bahwa antara keduanya harus dibedakan, dan bahwa hal tersebut dalam proses interpretasi mimpi merupakan keharusan."[101]

Kronologis dari kutipan Khalîl terhadap karya Freud di atas dalam rangka menggambarkan kehidupan laki-laki dan perempuan dalam hubungannya yang sama-sama panas—dalam hal kesenangan sex—di Madinah pada masa Nabi saw. Menurut Khalîl, tepat sekali analisis yang dilakukan aliran psikoanalisis dalam menginterpretasi mimpi. Aliran ini mengatakan, bahwa mimpi senantiasa memuaskan (menyalurkan) keinginan yang ter-*represi*, karena tidak menemukan sasaran yang hendak ditujunya. Mimpi menjadi sara ilusif untuk menyalurkan berbagai keinginan yang dalam dunia nyata tidak mendapatkan apa yang dapat memuaskannya.[102]

Tujuan Khalîl menulis teks tersebut untuk menunjukkan eksistensi negara Madinah yang dianggap ideal dan layak dijadikan tauladan untuk menegakkan negara Islam di Mesir pada masa itu. Karya Khalîl yang terwujud dalam teksnya yang berjudul: *Mujtama' Yasrib . . .* tersebut merupakan contoh dari sebuah karya yang

---

[100]Dalam hal ini terkait dengan masalah kesenangan sex antara laki-laki dan perempuan.

[101]Khalīl 'Abd al-Karīm, *Al-Mujtama'…,* hlm.16.

[102]Pernyataan ini ditulis oleh Khalîl dalam bukunya, *al-Mujtama…,* hlm.42 terjemahan dikutip dari karya Yusuf Myrad, Mabādi' Ilm al-Nafs al-'Ām, cet.ke-3 (Mesir: Dār al-Ma'arif, 1957).

berwujud sebuah penolakan terhadap wacana yang berkembang pada masanya. Inilah yang dimaksud bahwa karya telah dipengaruhi oleh relasi-kuasa yang ada, yaitu adanya paham kelompok Islamisme yang sudah berani mengecap kafir dan murtad bagi siapa yang berani menentang syariat Islam yang telah diwacanakan.

Menurut Khalîl, sejarah adalah sebuah ilmu yang netral, dan sejarah Islam hendaknya diposisikan sebagai bagian dari sejarah umat manusia secara keseluruhan. Oleh Karena itu, metodologi yang digunakan mesti paralel dengan perkembangan yang berlangsung, di bagian dunia yang lain sekali pun. Tidak zamannya lagi umat Islam dan para historiografernya mengangkat jargon-jargon "orisinalitas", "kekhasan epistemologis" dan "*eklektisme*" yang sering dibahasakan dengan halus sebagai "*filterisasi*" (pembersihan) karena sudah saatnya perkembangan ilmu metodologi yang paling mutakhir dimanfaatkan, tidak peduli dari mana pun sumbernya.[103] Sumber metode ilmiah untuk mengkaji ilmu-ilmu keislaman tidak mesti merujuk kepada buku-buku yang ditulis oleh tokoh-tokoh Islam. Penggunaan metodologi modern dengan sendirinya telah memberi kebebasan seseorang historiografer untuk keluar dari tabu-tabu dogmatis, politis dan ideologis agar tidak terseret kepada tindakan rekayasa sejarah yang palsu. "Sejarah hendaknya ditulis untuk sejarah itu sendiri; bukan untuk sebuah kepentingan atau pihak tertentu."[104]

Khalîl berpandangan bahwa referensi-referensi klasik perlu dibaca ulang dan dianalisis dengan pendekatan sosiologis (dalam rangka menggabungkan metode agama dan metode sosial). Oleh Karena teks-teks yang ada tidak terlahir dari ruang hampa, maka pendekatan sosiologis bisa diartikan secara sederhana sebagai cara pandang yang melihat teks sebagai entitas *historis*; berkorelasi erat

[103]M. Aunul Abied Shah, Khalīl'Abd al-Karīm: "Kiai Merah" dari Mesir (Metode Ilmiah dan Aplikasinya dalam Historiografi Islam) dalam Taswirul Afkar: *Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan*, hlm.179.

[104]Sebuah semboyan yang dinisbahkan kepada histriografer dan sekaligus sastrawan besar Iraq, Ma'ruf al-Rashsfi, penulis buku yang menggemparkan dengan judul *al-Syakhsîyyah al-Muhammadiyah: Kitãb Hill al-Laghz al-Muqaddas*. Buku ini diterbitkan secara terbatas oleh Universitas harvard, dan diterbitkan ulang oleh Mansyurāt al-Jamāl, Cologne, pada tahun 2002.

dengan sebab-sebab langsung penurunan atau kemunculannya, fase sejarah yang sedang berlangsung pada saat itu, lingkungan dan masyarakat di mana teks tersebut timbul, bahkan juga dengan situasi geografis, tingkat peradaban serta horison budaya masyarakatnya dan relasi-kuasa.[105]

Pendekatan sosiologis berarti menolak asumsi bahwa sebuah fenomena besar bisa terjadi—begitu saja—karena faktor kebetulan belaka, atau peran individual—sehebat apa pun kedigdayaannya—atau apa yang disebut sebagai wahyu. Dalam ilmu sosiologi, sehebat apa pun seorang individu, dia tetap "anak masyarakatnya".[106] Dia terpengaruh, terbentuk dan relatif tunduk pada faktor-faktor sosio-ekonomi, politik, kekuasaan dan kebudayaan yang melingkupinya.

Sikap Khalīl yang sosialis, kritis, dan demokratis ini didasarkan atas banyak bacaan baik dari warisan Islam klasik yang mengungkap sejarah Islam awal di hadapan masyarakat Arab yang mempunyai tradisi mapan dan ternyata Islam tidak membrangus tradisi yang ada atau pun karya dari buku-buku asing yang telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab. Menurutnya, literatur-literatur klasik banyak mengungkapkan fakta-fakta luar biasa, misalnya sikap kritis 'Aisyah yang memberi catatan atas ayat-ayat Alquran dan penegasannya bahwa pada masa Rasul saw. banyak ayat-ayat Alquran yang dibaca dengan bacaan yang beragam dan berbeda atau dengan penambahan beberapa kalimat atas ayat tersebut. Aisyah juga sering mengkritik para penulis wahyu dan menyebutkan kesalahan-kesalahan dalam catatan mereka. Ia juga yang lebih banyak menjelaskan apa-apa yang terjadi dalam rumah tangganya bersama Nabi saw. atau rumah tangga Nabi saw. dengan para istri lainnya.[107]

Menurut Khalīl, seharusnya umat Islam era modern mau menelaah kembali berbagai literatur klasik yang mengungkapkan

---

[105]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Usus al-Fikrîyah li al-Yasãr al-Islãmî* (Kairo: Dãr al-Ahãlî, 1995), hlm.11.

[106]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Islãm Baina…,* hlm.177.

[107]Khalīl 'Abd al-Karīm, *Al-Usus al-Fikriyyah…,* hlm.70.

fakta keragaman teks-teks suci pada masa lalu. Dengan demikian, menumbuhkan sikap kritis namun juga toleransi tinggi, tidak asal menyalahkan dan menuduh sesat.

Khalīl mengutip dari kitab karangan Imam Abu Dawud al-Sijistani, salah seorang tokoh ahli hadis yang tujuh,[108] yang berjudul "*al-Maṣāḥif*". Dalam kitab tersebut diungkapkan berbagai fakta bahwa mushaf-mushaf yang dimiliki oleh para sahabat besar, seperti Ali bin Abi Ṭalib, Abdurrahman bin Mas'ūd, dan Ubai bin Ka'ab, ternyata banyak memiliki perbedaan isi. Perbedaan tersebut bukan hanya dalam susunan surat dan ayat tetapi juga dalam lafal, baik perbedaan dalam bentuk redaksi ayat yang lebih banyak atau lebih sedikit. Data tersebut diterima dan diriwayatkan oleh 'Imam Abū Dāwud dari dua ulama otoritatif, handal, adil dan sangat mendalam ilmunya, yaitu al-Qaḍi al-'Imām Fakhr al-Qaḍa' Abū al-Faḍl al-Armawī dan Syeikh al-'Imām al-'Adl Abū al-Faḍl bin 'Abdussalām bin Sulṭān. Menurut Abū Dāwud, berbagai perbedaan mushaf sahabat tersebut sebenarnya membiarkan kita tetap boleh dalam berbagai perbedaan bacaan dan tulisan (*ikhtilaf al-qirā'at wa al-ahrūf*). [109]

Khalīl menyayangkan sikap umat Islam zaman modern yang sudah jauh dari toleransi dan kritis tersebut. Menurutnya, seandainya ia mengambil sikap seperti sikap kritis 'Aisyah tersebut maka ia akan dimusuhi. Demikian pula jika ia mengungkapkan sebagian fakta seperti yang terkandung dalam kitab *al-Maṣāḥif* karya Abū Dāwud al-Sijistani, dan dimuat dalam media massa yang dibaca khalayak umum, maka pasti ia akan dimasukkan dalam barisan tokoh-tokoh aliran liberal yang dicap dengan berbagai tuduhan, seperti kafir, murtad dan menyimpang dari agama.[110]

Sikap anti kritis dan tidak demokratis ini disebabkan banyak faktor, baik sebab politik, kekuasaan, ekonomi, sosial bahkan militer juga. Tokoh-tokoh di Mesir yang telah menjadi pendahulu Khalîl

[108] Tokoh Ahli Hadis: Imam Malik bin Anas, Imam Bukhari, Imam Muslim, At-Turmudzi, Imam Abu Dawud, Ibnu Majah dan Imam an-Nasai.

[109] Khalīl 'Abd al-Karīm, *Al-Usus al-Fikriyyah…,* hlm.70.

[110] *Ibid.*, hlm.71.

dan berani menampilkan produksi teks sebagai bentuk protes terhadap relasi-kuasa yang ada, antara lain adalah Nasr Hamīd Abū Zaid yang menulis buku "*al-'Imām al-Syafi'i wa Ta'sis al-Aidulujiyah al-Wasaṭiyah*". Tidak seperti ulama lainnya yang hanya mengungkapkan keagungan dan kehebatan Imam Syafi'i, tetapi Nasr Hamīd Abū Zaid justru menunjukkan peran Syafi'i dalam membangun pemikiran Islam yang statis.[111]

Namun akibat sikap tersebut harus dibayar mahal oleh Nasr Hamīd Abū Zaid. Walaupun apa yang diungkapkannya adalah kebenaran semata, namun dia harus mengalami berbagai hambatan, dimusuhi dan dihujat, bahkan diancam dengan vonis murtad yang halal darahnya dan dipaksa harus bercerai dari istrinya.

Sayed Mahmūd aL-Qimni adalah seorang penulis *progressive* dan dosen Universitas Cairo dalam bidang Sosiologi Agama. Ia memegang gelar akademis Ph.D. dari Universitas Al-Azhar, Cairo, Mesir. Ia berani memprotes kelompok Islamisme yang tetap bersikeras untuk mendirikan negara Islam Mesir dengan pernyataan kritisnya sebagai berikut:

> "Terdapat tiga budaya di Mesir, dan tiada satu pun dari ketiganya yang boleh dianggap lebih tinggi dari yang lain. Budaya-budaya ini adalah budaya Mesir kuno, budaya Koptik yang tertulis dalam huruf-huruf Yunani, dan budaya Arab Islam yang berasal dari Arabia. Usaha budaya Arab berkuasa di atas budaya-budaya lain bertentangan dengan prinsip negara Mesir. Siapa pun yang ingin budaya Arab berkuasa di Mesir tidak melihat budaya lain Mesir sebagai budayanya sendiri, dan ini berarti dia tidak menganggap dirinya sebagai orang Mesir, tapi sebagai antek penjajah Arab. Karena itu, kami ulangi, pengertian kesatuan umat Muslim selalu diikuti dengan pembatalan kesatuan konsep bernegara, dan lebih jelek lagi, hal ini akan menghancurkan negera itu sendiri." [112]

[111] *Ibid.*, hlm.74.

[112] Sayed Mahmūd al-Qimni, *Qissat Al-Khalq* (Kairo: Sina li al-Nasyr wa al-Intisyar al_Arabi,1999), hlm.49.

Pada tanggal 17 Juli 2004, Sayed Mahmūd al-Qimni menerima surat dari al-Qaida cabang Irak yang dipimpin oleh al-Zarqawi. Surat ini mengatakan al-Qimni akan dibunuh jika dia tidak mengganti tulisan-tulisannya dan berjanji untuk tidak menulis lagi.[113]

Menurut Khalîl, Wahyu memang berperan penting dalam proses perubahan sosial. Wahyu membutuhkan waktu yang sangat panjang untuk menebas habis adat kebiasaan dan tatanan nilai yang dianut sebuah masyarakat selama ratusan tahun sebelumnya, itu pun kalau adat tersebut berdampak negatif dan tidak membawa kemaslahatan umat ke depan. Teks yang berasal dari wahyu, yaitu Alquran hendaklah dikaji sesuai dengan konteks saat wahyu tersebut diturunkan.[114] Tokoh-tokoh keislaman dan para ulama era sekarang selalu berdebat dan terpecah belah dalam menyikapi persoalan kekinian tentang berbagai bidang, misalnya dalam menyikapi perang teluk, siapa yang benar dan siapa yang salah. Mengapa hal itu terjadi ?

Banyak sebab dan faktor yang mendorong demikian. Namun dari berbagai sebab tersebut, yang paling utama adalah karena mereka selalu membaca teks-teks yang dianggap suci (*nuṣūs muqaddasah*) secara parsial (*tajrid*) dan terpisah dari konteks waktu dan tempat. Teks-teks keagamaan dibaca secara terpisah dan terlepas dari teks dan konteks, tidak dikaitkan dengan lingkungan habitat di mana teks itu diturunkan, tidak dikaji untuk siapa *audien* ayat atau hadis itu ditujukan, dan juga tidak dipahami tingkat budaya, peradaban dan pengetahuan masyarakat saat itu yang menjadi sasaran teks-teks mulia tersebut. Ayat-ayat Alquran dan Hadis Nabi dipahami secara kering, sektoral dan terpisah dari berbagai faktor yang melingkupi dan melatarbelakangi kemunculannya.[115] Akibatnya timbullah pemahaman yang dangkal dan pengamalan yang sempit dan kaku. Masing-masing pemahaman

---

[113] *The Middle East Media Research Institute*, September 27, 2004

[114] Khalîl 'Abd al-Karîm, *Mujtama' Yasrib al-'alāqah baina al-Rajul wa al-Mar'ah fī 'Ahd an-Nabī wa al-Khalīfī* (Kairo, Sīnā li al-Nasyr, 1997), hlm.1

[115] Khalīl 'Abd al-Karīm, *Al-Usus al-Fikriyyah…,* hlm.66.

yang berbeda saling mengklaim paling benar dan menyalahkan bahkan menyesatkan pemahaman yang lain.

Hal ini sungguh kontras dan bertolak belakang dengan sikap dan pandangan ulama salaf, yaitu ulama terdahulu seperti Imam al-Wahidi an-Naisaburi yang dengan cerdas selalu mengkaitkan ayat-ayat dengan peristiwa *asbabun nuzul*-nya dan Hadis-hadis Nabi saw. dengan kejadian *asbabul wurud*-nya. Langkah cerdas inilah yang dilakukan oleh Imam al-Wahidi an-Naisaburi atau Imam as-Suyuthi sehingga menulis kitab *Asbabun Nuzul,* dan langkah serupa juga dilakukan oleh para ulama lain yang ahli di bidang Hadis, seperti Imam Abu Hamzah Husein al-Dimasyqi yang mengarang kitab *al-Bayān wa al-Ta'rīf fī AsbābWurūd al-Hadīs al-Nabawī asy-Syarīf.*[116]

Para ilmuan era modern (abad ke-20) bukan tidak tahu dengan berbagai literatur tersebut, bahkan sangat familiar dan mengenalnya serta telah membacanya berulang-ulang, karena kitab-kitab tersebut sangat populer dan telah dijadikan sebagai bahan ajar di setiap Madrasah dan Universitas Islam. Namun mereka tetap mengabaikan dan meninggalkan serta tidak mengambil sikap dan pemahaman seperti ulama salaf. Hal ini mereka lakukan, karena metode pemahaman ulama salaf yang kontekstual tersebut dapat meruntuhkan pandangan dan sikap mereka. Oleh karena itu berbagai teks-teks keagamaan tersebut dibiarkan tetap dalam keadaan parsial terlepas dari konteks yang melatari kemunculannya, sehingga dapat ditafsirkan atau ditakwilkan sesuai dengan kemauan yang dikehendaki, atau dipahami sesuai dengan ideologi atau aliran politik atau kepentingan ekonomi orang yang menafsirkannya.[117]

Khalîl juga menggunakan teori psikoanalisis, Sigmund Freud sebagai pisau bedah terhadap kecenderungan umum dalam masyarakat Islam awal, khususnya dalam tataran hubungan antar individu laki-laki dan perempuan. Di sini, Khalîl mengutip pernyataan Freud bahwa hasrat yang terkekang akan membeludak

---

[116] *Ibid.*, hlm.66.
[117] *Ibid.*

keluar melalui mimpi. Dalam hal ini, wahyu memang tidak bisa mengubah gejala umum sebuah masyarakat dalam sekejap mata.[118] Sehingga apa yang sudah biasa dilakukan oleh masyarakat pra-Islam, seperti masalah poligami, perbudakan tidak begitu saja dihilangkan pada masa awal Islam bahkan masih terus berlangsung sampai sekarang.

Selanjutnya, Khalîl menggunakan berbagai pisau analisis lain yang diperlukan sesuai dengan kebutuhan objek kajiannya. Ketika mengkaji masa muda Nabi Muhammad saw. misalnya, ia menggunakan kristologi[119] untuk mempertajam analisisnya.[120] Karena, menurut data sejarah yang sampai kepadanya, ada beberapa indikator menunjukkan adanya peran Kristen monotheistik dalam proses "rekayasa kenabian".[121]

Serangkaian metodologi yang telah digunakan oleh Khalîl dalam mempertajam anilisisnya terhadap data sejarah, seperti karya Khalîl dalam bunya *al-Juzûru al-Tãrîkhiyyah li al-Syarî'ah al-Islãmiyyah (Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan)* bisa dikatakan bercorak antropologi sosial. Alasannya bahwa dalam teks tersebut merupakan studi terhadap semua aspek kehidupan dan budaya manusia. Penulisannya menggunakan pendekatan historis-antropologis. Alasannya, dalam teks tersebut memberi gambaran adanya perpaduan antara ideal moral Islam dengan praktik budaya lokal di mana Islam hadir, seperti di Indonesia. Alasan lain yang mendukung, bahwa tidak ada pilihan lagi kecuali melakukan dekonstruksi dan desakralisasi; menghancurkan semua basis pemikiran "palsu" yang selama ini menjadi pilar ideologi kaum

---

[118]Khalîl 'Abd al-Karîm, *Mujtama' Yasrib*…, hlm.1.

[119]Kristologi adalah cabang ilmu teologi yang membicarakan tentang posisi Yesus Kristus di dalam agama Kristen; lihat C Groenen, *Pustaka Teologi Sejarah Dogma Kristologi* (Yogyakarta: Kanisius, 1998), hlm.59.

[120]Khalîl 'Abd al-Karîml, *Fatrat al-Takwîn fîy Hayãt al-Shãdiq al-Amîn* (Al-Qãhirah: Dãr Misr al-Maḥrûsat, 2004), hlm.176-177.

[121]Hasil kajian Khalîl dalam *Fatrat al-Takwîn* tidak akan bisa diterima oleh penganut Kristen yang ada sekarang karena dianggap bersumber dari penganut Kristen Yahudian yang dianggap Heretik. Penganut Kristen Heretik ini lari dari kejaran pengikut Paulus (Saul) hingga menetap di Jazirah Arab, perbatasan tanah Syam (Syiria) dan sekitarnya. Di antara mereka adalah tokoh historis Pendeta Buhaira yang banyak dikenal dalam sejarah Islam.

konservatif. Inilah tujuan utama yang melatarbelakangi semua tulisan Khalīl.

Dalam sejarah Islam, ada beberapa pilar sejarah yang bersifat a historis karena mengalami distorsi, tapi digunakan untuk menopang bangunan ideologi yang dianggap sakral, yaitu: dogma akan kegelapan masa *Jãhiliyyah*, orisinalitas Islam yang datang langsung jadi dari langit, kesempurnaan utopis dari kepribadian Nabi Muhammad saw., konsep "keadilan" para sahabatnya dan mitos[122] negara Islam Madinah. Tidak mengherankan kalau Khalîl memprioritaskan tema-tema di atas untuk didekonstruksi dengan cara melakukan eksplorasi arkeologi di kedalaman khazanah Islam klasik.

Sejarah menggambarkan bahwa kemunculan Islam bukan sebagai sebuah keterputusan/diskontinuitas dengan masa sebelumnya. Sebagai buktinya bahwa bangsa Arab pra-Islam yang tidak layak disebut *Jãhiliyyah* itu telah memiliki pengetahuan dan kebudayaan yang dalam beberapa segi justru lebih baik dari capaian-capaian yang terjadi pada masa awal Islam. Lebih dari itu, beberapa ritus fundamental dalam syariah—seperti, antara lain: haji, *syûrã*, puasa, *ṣālāt* jum'at, —sejatinya mempunyai akar yang tumbuh dan berkembang sejak masa pra-Islam. Khalîl telah menolak istilah "*Jãhiliyyah*" yang mengandung muatan distorsif dan menggantinya dengan sebutan yang lebih netral, yaitu bangsa yang berperadaban.

Demikianlah, Khalîl telah berhasil membuat data sejarah menjadi teks yang hidup dan menari-nari; bukan teks yang dipahami secara dangkal, seperti koleksi museum yang hanya dipandang di permukaan. Buku-buku Khalîl, jika dibaca akan melahirkan sesuatu yang berbeda dari yang sebelumnya. Sebagai contohnya adalah terdapat dalam karyanya tentang *Negara Madinah* (*Daulah Yasrib: Bashãir fī al-Wufûd wa fī Akhbãrih)* dan *Relasi Gender* (*Mujtama' Yasrib al-'alāqah baina al-Rajul wa al-Mar'ah fī 'Ahd al-Nabī wa al-Khalīfī).* Kedua buku tersebut ditulis oleh Khalīl dalam rangka

[122] Negara Madinah adalah sebuah Negara Ideal pada zaman Nabi dan bisa dijadikan tolak ukur untuk pendirian negara Islam di zaman sekarang.

menolah pendapat kelompok Islam di Mesir yang mengidolakan negara Madinah pada masa Nabi saw. dan akan dipraktikkan dalam wujud negara Islam di Mesir pada masa itu dan bahkan sampai zaman sekarang. Kelompok Islamisme masih terus bersuara nyaring untuk menegakkan negara Islam dan mencari pendukung untuk menambah jumlah suaranya dengan konsep Jihad.

Jadi, sejarah tidak hanya dipahami sebagai bahan cerita klasik, namun lebih dari itu, dengan sejarahlah kita mampu melihat hari ini untuk menatap masa depan yang lebih baik. Semua kekalutan-kekalutan yang melanda masyarakat saat ini pun dapat terjawab karenanya. Tumbuhlah ide-ide baru untuk lebih memanusiakan manusia yang sudah sangat menunggu dan menunggu kapan hidup mereka bisa lebih baik dari hari ini.

Karya-karya Khalīl yang lain adalah: *al-Usus al-Fikrîyyah li al-Yasãr al-Islãmî* (Kairo: Dãr al-Ahãlî, 1995), *al-Islãm Baina al-Daulah al-Dîniyyah wa al-Daulah al-Madaniyyah* (Kairo: Sînã Publisher, 1995), *Quraisy: Min al-Qabîlah ilã al-Daulah al-Markazîyah* (Beirut: al-Intisyãr al-'Arabî, 1997), *Syadau al-Rabãbah bi Aḥwãli al-Ṣaḥãbah* (Beirut: al-Intisyãr al-'Arabî, 3 volume, 1997), *Daulah Yasrib: Bashãir fī al-Wufûd wa fī Akhbãrih* (Kairo: Sînã Publisher, 1999) dan Beirut: al-Instisyãr al-'Arabî, 1999), *al-Naṣ al-Mu'assas wa Mujtama'uh* (Cologne, Jerman: Mansyûrãt al-Jamal, 2 volume, 2002 dan Kairo: Mishr al-Maḥrûsah, 2 volume, 2002), dan *Mujtama' Yasrib al-'alāqah baina al-Rajul wa al-Mar'ah fī 'Ahd al-Nabī wa al-Khalīfī* (Mesir: Sīnâ li an-Nasyr, tt).

Dari sejumlah teks sebagai hasil produksi pemikiran Khalīl tersebut di atas yang fokus membahas persoalan syariat Islam adalah, sebagai berikut:

1. *al-Jużûru al-Tãrîkhiyyah li al-Syarî'ah al-Islãmiyyah* (1990)
2. *al-Usus al-Fikrîyyah li al-Yasãr al-Islãmî* (1995)
3. *al-Islãm Baina al-Daulah al-Dîniyyah wa al-Daulah al-Madaniyyah* (1995)
4. *Mujtama' Yasrib al-'alāqah baina al-Rajul wa al-Mar'ah fī 'Ahd al-Nabī wa al-Khalīfī* (1997)

5. *Daulah Yasrib: Bashãir fĩ al-Wufûd wa fĩ Akhbãrih* (1999)
6. *al-Naṣ al-Mu'assas wa Mujtama'uh* (2002)

Pembahasan Bab II mengupas latar belakang kehidupan Khalĩl yang sangat mendukung analisa terhadap hasil pemikirannya. Selanjutnya dibahas secara mendalam pada Bab III tentang konteks politik, kekuasaan dan keagamaan di Mesir dan pada Bab IV tentang inti pemikiran Khalĩl yang dirujuk dari teks origin yang menunjukkan perlawanan Khalĩl terhadap relasi-kuasa yang ada di Mesir pada masanya.

BAB III
KONTEKS KEAGAMAAN DAN KEKUASAAN DI MESIR PASCA KEMERDEKAAN

A. Kondisi Sosial Keagamaan, Kekuasaan, dan Politik antara Kelompok Kanan, Kiri dan Penguasa di Mesir

Ada istilah kelompok kanan (*rightists*) dan kelompok kiri (*leftists*) yang cukup popular di Mesir. Makna dari kedua istilah dimaksud adalah sebagai berikut:

> *"In western thinking, they explain, liberalism is often identified with the right, where as in the discourse of Islamic thinking liberal Islam is associated with movements of the left (leftist). They argue that the terms left and right are useful in the context of liberal Islam to distinguish more readily between thinking which is progressive and inclusive in contrast to that which is conservative and closer to traditional interpretations of Islam.*

There is also discussion concerning the intellectual genealogy of the movement. One member argues that the liberal views of the Mu'tazilis (eighth century CE) give the movement a very old pedigree. several agree that the main impetus for the movement can be traced to the Western-influenced Muslim intellectuals who had experienced life in Cairo and in France. Rifa'at Tahtawi, Muhammad Abduh, Rashid Rida, Hasan al-Banna, and Sayyid Qutb are mentioned. Assyaukanie judges that the last three emphasized the "rightist" or traditional aspects of Muhammad Abduh's thinking, where as Qassim Amin (1865-1908, often described as the first Muslim champion of women's rights) and Ali

Abdul Raziq could be called "leftist" and thinkers in the tradition of modernist liberal thought. Here, Assyaukanie is clearly using "left" and "right" in a non-political sense."[123]

"Dalam pemikiran Barat, mereka menjelaskan, liberalisme sering diidentikkan dengan istilah kanan, sedangkan dalam wacana pemikiran Islam liberal Islam dikaitkan dengan istilah gerakan Islam kiri (kiri Islam). Kelompok Islam liberal berpendapat bahwa istilah kiri dan kanan yang digunakan dalam konteks Islam liberal adalah untuk lebih mudah dalam membedakan antara pemikiran yang progresif dan inklusif dan berbeda dengan pemikiran konservatif dan lebih dekat dengan istilah Islam tradisional.

Ada juga diskusi mengenai silsilah gerakan intelektual. Salah satu anggota berpendapat bahwa pandangan liberal Mu'tazilah (abad kedelapan) memberikan gerakan silsilah intelektual awal di Mesir. Mereka setuju bahwa dorongan utama untuk gerakan ini dapat ditelusuri melalui intelektual Muslim yang dipengaruhi oleh Barat, di mana mereka mengalami kehidupan di Kairo dan di Perancis. Mereka adalah Rifa'at Tahtawi, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, Hasan al-Banna, Sayyid Qutb (1906-1966)[124]. Hakim Assyaukanie telah menyebutkan bahwa tiga orang yang disebut terakhir masuk ke dalam aspek "Islam kanan" atau tradisional dalam pemikiran Muhammad Abduh, sedangkan Qassim Amin (1865-1908, sering digambarkan sebagai sang juara dalam hal hak-hak perempuan), dan Ali Abdul Raziq bisa disebut ke dalam kelompok "Islam kiri" dan pemikir dalam tradisi pemikiran liberal modern. Di sini, Assyaukanie jelas menggunakan istilah "kiri" dan "kanan" dalam arti non-politik."

---

[123]Virginia Hooker, "Developing Islamic Arguments for Change Through "Liberal Islam", dalam Virginia Hooker and Amin Saikal, (eds.), *Islam Perspectives on the New Millennium* (Singapore: Institute of Southenest Asian Studies, 2004), hlm.237.

[124]Sayyid Qutb, pemikir Islam dari *al-Ikhwān* berpendapat bawa negara Nasserist termasuk kategori Islam *Jāhiliyyah*, atau barbarisme pra-Islam dan inilah yang menjadi alasan mendasar Qutb ingin menghancurkan rezim dan menggantinya dengan Negara Islam. Ia digantung (mati) oleh Nasser pada tahun 1966. Lihat Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: the Prophet and Pharaoh* (London: University of California Press, 1993), hlm.27 dan 37.

Jadi yang dimaksud dengan istilah kelompok kanan (*rightists)* adalah kelompok yang mempunyai kecenderungan dengan pemikiran konservatif dan lebih dekat dengan istilah Islam tradisional atau pun Islam ortodoks. Sedangkan yang dimaksud kelompok Islam kiri adalah kelompok yang mempunyai kecenderungan dengan pemikiran Islam progresif dan inklusif.

Terkait dengan konteks kekuasaan, ilmu pengetahuan, dan politik di Mesir, penulis berpendapat bahwa Mesir telah didominasi oleh kelompok Islam Kanan (*rightist*), rezim dan kelompok Islam kiri (*leftist*) pasca terjadinya kerusuhan Kairo pada 19 januari 1952, meletus sebagai awal revolusi yang dimotori oleh Gamâl 'Abd al-Nâsser, Muhammad Naguib, dan Anwar Sãdãt (kelompok Nasionalis Mesir) atas dukungan *al-Ikhwãn* (kelompok Islam Kanan Mesir).[125]Alasannya bahwa ketiga kelompok tersebut saling mempertahankan pendapat dalam rangka mempertahankan eksistensi masing-masing. Misalnya, Nâsser berusaha memobilisasi masyarakat sipil dari atas ke bawah , untuk membebaskan Mesir dari kolonialisme dan dampaknya, serta mengubah negara itu menjadi bangsa yang merdeka dan modern. Ia pun dikukuhkan sebagai Bapak Pendiri Negara Mesir Modern.

Raja Farouk yang naik tahta sejak tahun 1936, ketika itu dipaksa turun tahta oleh pasukan *ḍulbatul aḥror* dibawah pimpinan Nâsser. Dalam peristiwa ini raja Farouk dipaksa untuk menyerahkan pasukan kepada putranya, yaitu Fu̯ad II, namun karena ia belum cukup dewasa, maka pemerintahan dipegang oleh jumta (dewan pemerintahan) yang dibentuk oleh *ḍulbatul aḥror*. Alasannya bahwa kekuasaan Monarki Absolut Raja Farouk hanya menjadi pemerintahan boneka yang selalu melindungi kekuasaan kolonial Inggris yang telah lama berada di Mesir. Raja Farouk tidak bisa bersikap tegas pada pendudukan asing pasukan Inggris yang masih bercokol di Zona Terusan.[126]Atas dasar alasan inilah *al-Ikhwãn* ikut

---

[125]Ira Lapidus, *A. History...,* hlm.627.

[126]Richard Paul Mithcell, *Masyarakat Al-Ikhwan Al-Muslimun : Gerakan Dakwah al-Ikhwãn di Mata Cendekiawan Barat* (Solo: Era Intermedia, 2005), hlm.140-141.

bergabung dengan kelompok Nâsser untuk menggulingkan Raja Farouk.

Selain alasan tersebut di atas ada beberapa faktor yang menyebabkan *al-Ikhwãn* mendukung revolusi ini, yaitu: Pertama, Raja Farouk mengangkat administratur kolonial Inggris dalam pemerintahan Mesir. Kedua, membekali pasukan mujahidin Mesir untuk Palestina dengan senjata yang rusak. Ketiga, Mengadakan perjanjian damai dengan Israel dan menarik mundur pasukan Mesir dari Palestina. Keempat , selama masa pemerintahannya menyebarkan pengaruh negatif kebudayaan Barat dan kerusakan moral. Kelima, Raja Farouk terlibat dalam skandal-skandal seks dan moralitas. Keenam, dianggap terlibat dan bertanggungjawab pada peristiwa pembunuhan pendiri gerakan *al-Ikhwãn*, Hasan Al-Banna.[127]

Dengan demikian, negara Mesir yang bernama *Jumhuriyah Mişr Al-'Arabiyah*, merdeka dari jajahan Inggris pada tanggal 23 Juli 1952 dengan revolusi dan lebih dikenal dengan sebutan revolusi Juli. Di mana kelompok Nâsser atas dukungan *al-Ikhwãn* mengambil alih kekuasaan di Mesir pada saat itu juga. Naguib diangkat sebagai perdana menteri dan gubernur militer menggantikan raja Farouk, sementara Nāsser menjabat sebagai deputi perdana menteri. Kedua tokoh ini merupakan dua mercusuar kekuasaan di Mesir setelah jatuhnya raja Farouk.[128] Bentuk pemerintahan negara Mesir diubah yang awalnya berbentuk Monarki Absolut akhirnya berubah menjadi negara Republik.

Muhammad Naguib (1901-1984) memproklamasikan Mesir sebagai negara Republik pada tanggal 18 Juni 1953 dan ia pun diangkat menjadi presiden Mesir yang pertama (18 Juni 1953-14 Nopember 1954)[129]. Namun demikian, Pada tanggal 23 Februari 1954 R*evolution Command Council* (RCC) memaksa Naguib

[127]Cahyadi Takariawan, *Al-Ikhwan Al-Muslimun: Bersama Mursyid 'Am Kedua* (Yogyakarta: Tiga Lentera Utama, 2002), hlm.58-59.

[128]Gilles Kepel, *Muslim Extremism…,* hlm.26.

[129]Mengundurkan diri (*resigned)*

mengundurkan diri dari posisi presiden Mesir secara sukarela. Alasannya, karena ada tekanan politik. Pada tanggal 26 Februari 1954, pukul 17.00, setelah hampir terjadi huru hara dan pemberontakan rakyat untuk mendukung Naguib, RCC terpaksa mengumumkan pengangkatan kembali Naguib ke kursi kepresidenan sampai posisinya digantikan oleh Nāsser pada bulan April 1954.[130]

Pada tanggal 27 Februari 1954, rakyat dan massa melakukan demonstrasi di sepanjang jalan untuk merayakan kembalinya Naguib pada kursi kepresidenan. Naguib dianggap sebagai lambang oposisi Nâsser dan simbol revolusi tandingan. Aksi demonstrasi dihadang aparat keamanan di jembatan Khedive Ismail yang bertujuan untuk menggiring mereka kembali ke Giza. Bentrokan tidak bisa dihindarkan, terjadi kerusuhan dan penembakan oleh tentara kepada demonstran. Massa demonstran bergerak menuju ke arah istana Republik dan disambut oleh presiden Naguib. Pemimpin demonstran yang paling vokal saat itu adalah Abdul Qadir Audah, anggota *al-Ikhwān Al-Muslimūn*. Dari peristiwa inilah, Abdul Qadir Audah ditangkap dan ditahan oleh Nâsser dan diancam hukuman mati pada bulan Desember 1954 karena dianggap terlibat dalam rencana pembunuhan Nâsser.[131]

Gamâl 'Abd al-Nâsser (1918-1970) merangkap jabatan, baik sebagai presiden maupun sebagai perdana mentri sampai ia resmi diangkat menjadi presiden kedua Mesir pada tanggal 23 Juni 1956-28 September 1970, dan dilanjutkan oleh Anwar Sãdãt (1918-1981) yang pada waktu itu menduduki jabatan wakil presiden secara otomatis menjadi presiden ketiga Mesir (28 September 1970-6 Oktober 1981), setelah kematian Nāsser di Tahun 1970. Nasser meninggal akibat penyakit jantung dua minggu setelah peperangan berakhir pada 28 September 1970.[132]

Sebagai seorang presiden baru di Mesir pada waktu itu, Anwar Sâdât berusaha untuk menyajikan gambar Islam yang lebih

---

[130]Richard Paul Mithcell, *Masyarakat...,* hlm.175.
[131]Richard Paul Mithcell, *Masyarakat...,* hlm.176.
[132]http://profil.merdeka.com/mancanegara/g/gamal-abdel-nasser-hussein/, diakses tanggal 13 Maret 2012.

positif dari apa yang telah dipraktikkan oleh rezim yang sebelumnya. Penampilan syiar Islam di televisi dengan penuh doa-doa yang bernafaskan Islam yang dibumbui monolog dengan referensi Alquran. Ia sangat mendorong suasana Islam yang berkembang dengan melepaskan semua tahanan dari *al-Ikhwān* dan menjanjikan untuk membawa hukum Mesir lebih dekat dan sejalan dengan syariat Islam. Sâdât benar-benar mendorong pembentukan komite Islam di Perguruan Tinggi, dalam rangka untuk melawan pengaruh kelompok Islam kiri .[133] Demikianlah gaya politik yang diperankan oleh Sādāt untuk mengambil simpati kelompok kanan Islam (*al-Ikhwān al-Muslimūn*).

Namun ironisnya, pada akhirnya Sâdât dimusuhi dan ditembak oleh kelompok Islam kanan sendiri karena dianggap pro-Barat dan memberikan kelonggaran pada Israel dengan penerimaan damai. Perjanjian Perdamaian (*Camp David*) yang ditandatangani pada tanggal 17 September 1978 di Gedung Putih dan diselenggarakan untuk "perdamaian" di Timur Tengah. Presiden Amerika Serikat, Jimmy Carter, memimpin perundingan rahasia yang berlangsung selama 12 hari antara presiden Mesir Anwar Sâdât dan perdana menteri Israel Menachem Begin. Perjanjian ini mendapatkan namanya dari tempat peristirahatan milik para presiden AS, *Camp David*, di Frederick County, Maryland. Perjanjian ini juga melahirkan Perjanjian Damai Israel-Mesir pada tahun 1979.[134]

Peristiwa kejadiannya dapat dipaparkan sebagai berikut:

> "Pada saat dilaksanakan parade pesawat udara di hari nasional, 6 Oktober 1981, Anwar Sâdât, gagah dalam seragam upacara, berdiri di tribun untuk menonton parade militer menandai ulang tahun kedelapan peluncuran perang Oktober 1973 melawan Israel (menyeberangi Terusan Suez dan menerobos Israel Bar-Lev Saluran Sinai). Peringatan ini

[133]Malise Ruthven, *Islam in the World* (London: Granta Publications, 2006), hlm.316.

[134]https://id.wikipedia.org/wiki/Perjanjian_Perdamaian_Camp_David, diakses tanggal 13 Maret 2012.

selalu dirayakan dengan acara khusus dan penuh hikmat.[135]Para anggota kelompok Islam yang disebut al-Jihâd yang dikepalai oleh Letnan Khaled Islambouli, anggota kelompok 'Abd al-Salam Faraj memilih tanggal simbolis tersebut untuk bertindak terhadap negara Mesir dengan cara yang paling spektakuler, yaitu dengan membunuh presiden. Tiba-tiba, dalam tampilan penuh dari kamera televisi, sebuah truk tanah militer berhenti dan terlihat ada empat orang yang melepaskan tembakan. Mereka berdiri dengan senjata otomatis. Pada saat itulah presiden Anwar Sâdât tewas di tengah-tengah kepanikan yang tidak terlukiskan. Ketika saat shock dan kelumpuhan telah berlalu, semua masyarakat Mesir datang untuk mengetahui Letnan Khalid al-Islambouli, pemimpin kelompok pembunuh. Ia berteriak dan berkata bahwa ia telah menembak berulang-ulang dan telah ia lakukan di mana-mana: "Saya Khalid al-Islambouli, saya telah membunuh Firaun, dan saya tidak takut mati". Di mata opini publik Mesir, Khalid muncul sebagai semacam "lengan kanan" dari kehendak rakyat, dan bukan hanya sebagai eksponen militan dari kelompok Islam. " [136]

Selanjutnya Husni Mubarak yang menjabat sebagai wakil presiden, secara otomatis juga diangkat menjadi presiden Mesir yang ke-4 dari tahun 1981 sampai akhirnya ia mengundurkan diri pada tanggal 11 Februari tahun 2011 dalam revolusi Mesir tahun 2011. Sebagai presiden terpilih dalam pemilu di Mesir tahun 2012 telah dimenangkan oleh Muhammad Morsi dan dilantik sebagai presiden Mesir yang ke-5 pada tanggal 1 Juli 2012.

Demikianlah gambaran secara garis besar perkembangan Mesir sejak terjadinya revolusi yang terjadi pada tanggal 23 Juli 1952, dan lebih terkenal dengan istilah 'revolusi Juli'. Menurut penulis, ada hubungan yang erat antara kekuasaan, ilmu pengetahuan, dan politik. Menurut Foucault kekuasaan adalah

[135]Gilles Kepel, *Muslim Extremism…,* hlm.35.
[136]*Ibid.*, hlm.191-192.

sumber ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan adalah politik. Namun demikian, politik tidak menciptakan ilmu pengetahuan melainkan geneologi.[137] Dalam konteks inilah proses kreatif dan buah pikir, Khalîl, muncul dan menghasilkan beberapa karya dalam bentuk teks. Di mana teks merupakan wujud ilmu pengetahuan yang lahir dari tarik menarik adanya relasi-relasi kuasa.

Jadi, terkait dengan konteks yang melatarbelakangi pemikiran Khalîl dalam bentuk teks tidak bisa terlepas dari akar fundamental yang sangat mempengaruhi pertumbuhan kehidupan sosial, agama, kekuasaan, dan politik di Mesir pada saat itu. Kelompok fundamentalisme Islam awal yang berkembang di Mesir adalah al-*Ikhwãn al-Muslimūn* yang didirikan di Ismailiyyah pada tahun 1928 di bawah pimpinan Hasan al-Bannâ (1906-1949). Kelompok ini muncul sebagai respon terhadap krisis modern di dunia Arab, yaitu pada saat Mesir menghadapi tantangan kolonialisme, ketergantungan ekonomi dan budaya, perkembangan industrialisasi dan urbanisasi, serta ledakan penduduk yang pesat. Salah satu tokohnya, Sayyid Quṭb (yang dieksekusi pada tahun 1966), mengarang buku berjudul Ma'âlim fî al-Ṭarîq yang isinya menolak sistem sosial Mesir modern dan menyebutnya sebagai sistem *Jãhiliyyah*, karena bertentangan dengan sistem Islami seperti yang diidam-idamkan oleh kelompok al-*Ikhwãn*.[138]

Pada periode selanjutnya muncul kelompok Miṣr al-Fatât, sebuah kelompok sayap kanan yang didirikan pada tahun 1933 oleh Ahmad Husain. Kelompok ini menjadi partai politik pada tahun 1938, dan berubah menjadi Partai Islam Nasional pada tahun 1940. Selanjutnya bergabung dengan kelompok al-*Ikhwãn al-Muslimūn* menjadi kelompok yang radikal pada tahun 1945-1952. Dalam slogannya disebutkan "bahwa orang Mesir dilarang berbicara selain dengan bahasa Arab, dan tidak boleh menjawab pertanyaan orang lain yang tidak menggunakan bahasa Arab, dilarang membeli

[137]Michel Foucault, *The Will to Truth* (London and New York: Tavistock, 1980), hlm.131

[138]David Zeidan, "Radical Islam in Egypt: A Comparison of Two Groups", Middle East Review of International Affairs, Vol. 3,3 (September, 1999), dikutip dari http://www.cionet.org/olj/meria99 zed01.html, diakses tanggal 1 April 2012 hlm.1-12.

sesuatu dari orang asing, kecuali jika sesuatu itu produk bangsa Mesir."[139] Ini adalah paham fanatik sebagai bentuk penolakan terhadap rezim yang dianggapnya cenderung pro-Barat.

Kedua kelompok Islam garis kanan tersebut mendapatkan dukungan dari pemerintah dan rakyat Mesir di masa pemerintahan Gamâl 'Abd al-Nâsser (1956-1970). Hal ini dikarenakan Nâsser, pada awalnya, begitu dekat dengan ulama dan beberapa kelompok Islam garis kanan itu, bahkan pengangkatannya sebagai Presiden juga tidak lepas dari dukungan kedua kelompok ini. Nâsser memiliki kharisma yang tinggi di mata rakyat Mesir. Ia dianggap mampu mempersatukan bangsa Mesir dengan gagasannya tentang Nasionalismenya. Ia pun sempat dijuluki sebagai Bapak Nasionalisme Mesir.[140] Berdasar atas kemampuan Nâsser di dalam menyatukan bangsa Mesir tersebut, banyak penulis yang menyebutkan bahwa masa pemerintahan Nâsser adalah masa keemasan bagi bangsa Mesir.[141]

Akan tetapi, pada masa-masa selanjutnya, Nâsser banyak membuat kebijakan yang mengecewakan kelompok-kelompok Islam garis kanan itu, di antaranya dengan mengakhiri status al-Azhar yang semi-independen, menambah jurusan umum (sekular) dalam Universitas al-Azhar, dan melarang gerakan organisasi al-*Ikhwãn al-Muslimūn* pada tahun 1954.[142] Menurut penulis, sepertinya ia sama sekali tidak lagi konsisten, karena ada unsur politik, di mana ada arah yang dianggap bakal menguntungkan dan menjadikannya eksis, di situlah ia berbelok dan tidak peduli dengan janji dan komitmen. Dalam hal ini, Nâsser telah semena-mena menggunakan kekuasaannya yang mengakibatkan adanya perlawanan akibat

---

[139] http://pesantren-iainsa.blogspot.com/2009/02/menggali-akar-gerakan-fundamentalisme.html, diakses tanggal 1 April 2012

[140] Gagasan Nasionalisme Nasser terealisasi, karena didukung oleh partai bernama Wafd, sebuah partai yang diprakarsai oleh Sa'ad Zaghlûl, kelanjutan dari Gerakan Nasionalis Mesir yang dipelopori oleh Ahmad 'Urabî, yaitu sebuah gerakan yang merespon pemerintahan karena dianggap tidak mampu mengatasi krisis pada tahun 1880-an. Partai Wafd itu mendapatkan dukungan dari banyak rakyat Mesir, karena dianggap partai yang tepat untuk membawa mereka kepada kemerdekaan dari kaum penjajah.

[141] David Zeidan, "Radical Islam..., hlm.1-12.

[142] *Ibid.*

kesalahannya dalam menjalankan kuasa sebagai penguasa. Keputusan tanpa adanya dialog dengan kelompok yang justru telah mengangkat dan mendukungnya selama ini. Fenomena ini telah berdampak pada adanya sebuah perlawanan keras yang tidak berujung dan terus berlanjut sampai sekarang.

Akhirnya, Nâsser pun menjadi sasaran rencana pembunuhan dari kelompok Islamisme—sebutan lain dari Islam garis kanan—dan terjadi di Alexandria (Iskandaria)—dikenal dengan peristiwa Mansiyah—pada tanggal 26 Juli 1954, namun ia selamat dari kejaran maut yang telah dirancang dan direncanakan tersebut. Berbalik pada rencana Nâsser yang selamat dari usaha pembunuhan itu mulai memburu orang-orang al-*Ikhwãn al-Muslimūn* secara sungguh-sungguh. Ia memenjarakan ratusan anggota al-*Ikhwãn*, termasuk Sayyid Quṭb, yang saat itu mempunyai pengaruh luar biasa atas orang-orang al-*Ikhwãn al-Muslimūn* dan kelompok-kelompok Islam ekstrem lainnya.[143] Akhirnya hubungan Nâsser dengan kelompok Islamisme tersebut menjadi tidak harmonis lagi, bahkan menjadi musuh bebuyutan.

Ketidak harmonisan tersebut telah dijadikan alasan oleh Nâsser untuk menjadikan Komunis sebagai alternatif yang efektif bagi pemerintahannya, pada tahun 1960-an, dan kelompok Islamisme menjadi sumber oposisi. Banyak pemimpin ideologi Islam radikal, seperti Sayyid Quṭb, idiolog utamanya, dihukum mati oleh Nâsser pada tahun 1966, dalam upaya Nâsser membendung kekuatan oposisi tersebut. Beribu-ribu anggota al-*Ikhwãn* di penjara dan dikejar-kejar hingga mereka lari ke pengasingan. Khalīl 'Abd al-Karīm adalah salah satu tokoh yang mengalami dua kali penahanan oleh pemerintah Nâsser, akibat keterkaitannya dengan organisasi al-*Ikhwãn al-Muslimūn*. *Pertama*, pasca peristiwa Mansiyah pada tahun 1954, ia ditahan selama beberapa bulan di penjara *Al-Harbiy*. *Kedua*, pada tahun 1965 di penjara *Mazra'ah Turra*.[144] Penulis

---

[143] *Ibid.*

[144] John L. Esposito-John O.Voll, "Hasan Hanafi," dalam Makers of Contemporary Islam (Oxford: Oxford University Press, 2001), hlm.68.

melihat bahwa dalam tragedi ini, kuasa telah dipraktikkan dalam bentuk represif, menghukum dengan melukai fisik dan menghilangkan nyawa. Kuasa inilah yang sangat ditentang oleh Foucault dengan konsep kuasa yang berlawanan arah, di mana kuasa yang selama ini dipahami oleh para penguasa untuk bertindak sewenang-wenang terhadap rakyat. Bagi Foucault kuasa tidak bersifat represif,[145] tapi mengatur dan mengarahkan masyarakat, menghukum dalam rangka mendisiplinkan tubuh, karena hanya tubuh yang disiplinlah yang berguna dalam kehidupan ini.

Pada masa pemerintahan Anwar Sâdât (1971-1981), kalangan Islam dan mahasiswa diberi kebebasan, sehingga gerakan Islam semakin banyak bermunculan. Alasan Sâdât memberikan kebebasan kepada mereka adalah untuk menyingkirkan kekuasaan kubu Nâsserisme dan kelompok kiri. Sâdât banyak sekali menggunakan lambang-lambang dan retorika Islam. Dia menyebut dirinya sebagai "Presiden Mukmin" dan membebaskan anggota-anggota al-*Ikhwãn al-Muslimūn* dari penjara untuk meligitimasi kekuasaannya, dan mengizinkan mereka untuk menjalankan fungsinya di masyarakat. Meskipun masih menjadi partai yang tidak sah, al-*Ikhwãn* menggerakkan kembali penerbitan-penerbitan dan aktifitas-aktifitasnya, yang pada mulanya mendukung pemerintah, meski kadang-kadang juga bersikap kritis. Langkah yang diambil oleh kelompok Islamisme adalah menerapkan syariat Islam.[146]

Pada masa ini, banyak bermunculan masjid-masjid independen yang tidak dikontrol oleh pemerintah, dan menjadi tempat yang aman bagi kelompok-kelompok Islamisme untuk berkumpul di dalamnya dan merekrut anggota sebanyak-banyaknya.[147] Pada tahun 1973, muncul kelompok Jamâ'ah al-Takfîr Wa al-Hijrah di bawah kepemimpinan Ahmad Shukri Mustafa, salah seorang anggota al-*Ikhwãn al-Muslimūn* di Asyut yang dipenjara pada tahun 1965 dan mengikuti ajaran Muhammad Quṭb yang

---

[145]Michel Foucault, *Power /Knowledge*, Collin Gordon (ed.), (New York: Panthenon Books, 1980), hlm.133.

[146]Fuad Zakaria, *Mitos dan Realitas…*, hlm.110.

[147]David Zeidan, "Radical Islam..., hlm.1-12.

radikal ketika berada di penjara. Ketika ia dibebaskan pada tahun 1971, ia mulai merintis untuk mendirikan kelompok Jama'ah al-Takfīr wa al-Hijrah. Kelompok ini berpendapat ekstrem dan keras, mereka mengklaim bahwa masyarakat Mesir yang berada dalam pengaruh Barat adalah kafir.[148] Negara yang tidak menerapkan syariat Islam adalah "sebuah teritori kafir".[149] Klaim yang demikian inilah yang ditolak oleh Khalīl dengan menampilkan wujud syariat Islam historis dalam teks-teksnya. Jadi, karena sebab permasalahan yang demikian, Khalīl mengambil langkah tegas untuk menolak gerak langkah gerakan al-Jihâd maupun rezim yang berkuasa dalam rangka menyelamatkan umat Muslim yang sudah semakin terpuruk. Menurut penulis, konteks Mesir pada saat itu menjadi alasan kuat untuk menyatakan bahwa teks-teks karya Khalīl sangat dipengaruhi oleh relasi kuasa yang ada.

Ahmad Shukri Mustafa adalah seorang pemimpin karismatik yang sangat dipatuhi oleh pengikutnya. Kekuatan pengaruhnya didukung oleh keyakinan bahwa ia adalah sang Mahdi. Ia mampu menjadikan Jama'ah Takfīr sebagai organisasi yang penuh dengan kedisiplinan atas dasar Prestise yang dimilikinya.[150] Istilah disiplin di sini menurut penulis, dimaknai patuh dalam mempertahankan syariat Islam yang dianggapnya sakral dan mesti diterapkan secara totalitas dalam sebuah Negara Islam. Rezim yang menolak ketentuan ini adalah kafir.

Pada tahun 1979, berdiri kelompok fundamentalis lainnya yaitu al-Jihâd, sebuah kelompok yang tidak segan-segan mengkafirkan pemerintahan Mesir, karena dianggap tidak menerapkan syariat Islam, bahkan sampai pada tindak pembunuhan beberapa pejabat dan petinggi negara. Tokoh penting dalam gerakan ini adalah Muhammad 'Abd al-Salam Faraj. Inti pemikiran kelompok ini tertuang dalam kitab pegangan mereka al-Farîdah al-Gâibah, bahwa berjihad untuk mendirikan negara Islam itu wajib

[148]*Ibid.*
[149]Fuad Zakaria, *Mitos dan Realitas…,* hlm.100.
[150]*Ibid.*

hukumnya, sebab tujuan ke arah itu tidak bisa direalisasikan kecuali dengan al-Jihâd. Oleh karena itu, kelompok ini membolehkan membunuh orang yang dianggap telah melakukan perbuatan di luar syariat Islam. Banyak sekali terjadi penculikan dan pembunuhan terhadap para pejabat pemerintahan yang dilakukan oleh kelompok ini di masa itu,[151] yaitu antara lain adalah pelenyapan Menteri Wakaf Mesir pada tahun 1977, melakukan aksi teror dan pengeboman terhadap tempat-tempat yang dianggap kurang Islami, seperti gereja-gereja yang ada di kota Alexandria pada tahun 1980.[152]

Berbeda dengan Jama'ah Takfīr, gerakan al-Jihâd ini tidak dipimpin oleh satu pemimpin karismatik, akan tetapi oleh kepemimpinan kolektif yang disebut dengan Majlis al-Syūra. Kelompok ini lebih didasarkan pada ikatan kerabat dan teman dekat, dalam hal merekrut anggotanya. Meskipun demikian, kedua kelompok di atas (Jama'ah al-Takfīr dan al-Jihād) banyak didominasi oleh anggota yang berasal dari pedesaan, kelas menengah ke bawah, dan melanjutkan studinya di kota. Mereka memiliki prestasi akademik yang baik terutama di bidang teknologi dan sains.[153]

Penulis amati bahwa atas dasar kenyataan tersebut di atas Sâdât kemudian memasung kembali gerakan-gerakan Islam, memperketat kendali atas al-*Ikhwãn*, melarang organisasi-organisasi mahasiswa Islam, dan berusaha menasionalisasi masjid-masjid. Otoriterisme Sâdât dan penindasan terhadap para penentangnya semakin kuat, baik dari kalangan sekular maupun agama. Penindasan dan kekerasan Sâdât menyulut perlawanan Islam yang semakin radikal, yang berpuncak pada pembunuhan terhadap dirinya dalam sebuah acara parade militer pada tanggal 6 Oktober 1981 oleh para anggota Jamā'ah al-Jihād.[154]

---

[151] *Ibid.*

[152] *Ibid.*

[153] David Zeidan, "Radical Islam..., hlm.1-12.

[154] Hasan Hanafi, *al-Uṣūliyah al-Islāmiyah*, terj. Kamran As'ad Irsyadi dan Mufliha Wijayati, "Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam" (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm.111

Alasan lain terhadap pembunuhan Sãdãt merupakan aksi balas dendam kelompok ekstremisme pada Revolusi Mesir tahun 1952 (konflik Nâsser dan al-*Ikhwãn*) yang telah memenjarakannya.[155] Selain itu Sãdãt juga tidak mengabulkan tuntutan mereka (aplikasi komplit syariat Islam), bahkan kebijakannya lebih cenderung pro-Barat demi melindungi jutaan warga negara Kristen di Mesir. Dalam hal ini kelompok al-Jihād beralasan bahwa pembunuhan terhadap Sãdãt merupakan sebuah pembalasan demi agama Tuhan.[156] Mereka menilai bahwa Sâdât, dalam pemerintahannya, terlalu pragmatis, tidak ideologis. Pragmatisme Sâdât telah menghasilkan perjanjian Camp David, yaitu perjanjian damai Mesir dengan Israel. Sãdãt mengunjungi Israil dan mengadakan perjanjian damai dengan Israel, pada bulan November tahun 1977. Kemudian pada bulan September 1978 di *Camp David* diadakan perjanjian kembali antara Mesir dan Israel, sekaligus Mesir memperoleh bantuan setiap tahunnya senilai 2,1 milyar, oleh karena itu, kemudian Mesir dikucilkan oleh Negara-negara Arab lainnya. [157] Penulis berpendapat bahwa strategi kuasa Sâdât yang menjanjikan adanya pembaruan, ternyata tidak bergeser dari Nâsser bahkan semakin memancing kebencian kelompok-kelompok Islamisme yang sudah mengakar di Mesir.

Selain konteks tersebut di atas, ada faktor lain yang menyebabkan berkembangnya kelompok-kelompok radikal di Mesir pada tahun 1970-an itu, yaitu respon terhadap pengaruh modernitas, dominasi Barat, penyelewengan kekuasaan oleh para elite, dan serangkaian krisis ekonomi dan sosial, yang berimplikasi pada krisis identitas.[158] Aksi-aksi yang terus berkembang, selain karena alasan ideologis, juga politis, di mana mereka menilai bahwa setelah Mesir berdamai dengan Israel dan menjadi negeri yang patuh pada AS, tidak ada perkembangan kemakmuran yang dirasakan oleh

---

[155]Fuad Zakariya, *Mitos dan Realitas…,* hlm.92.

[156]*Ibid.,* hlm.95.

[157]John L. Esposito-John O.Voll, "Hasan Hanafi'" dalam Makers of Contemporary Islam, hlm.69.

[158]*Ibid.*

masyarakat. Semboyan al-rafâhiyyah ba'da al-salâm (kemakmuran setelah perdamaian) tidak pernah kunjung datang. Sebaliknya, pengangguran semakin meningkat jumlahnya, perumahan semakin sulit, jalan-jalan semakin tidak tertib dan tidak tampak tanda-tanda berkurangnya kemiskinan. Oleh karena itu, krisis pembunuhan presiden tidak berpengaruh pada revolusi Islam ekstremis utama atau serangan balasan sekular yang signifikan, bahkan arus politik di Mesir menjadi lebih berorientasi Islami, mengarah pada Islamisasi undang-undang dan Islamisasi terhadap berbagai bidang atau sendi kehidupan masyarakat.[159]

Kelompok-kelompok gerakan Islam itu terus berkembang dan semakin kuat hingga masa pemerintahan Muhammad Husni Mubârak (1982), pengganti Sâdât. Pada masa ini nampak bahwa penguasaan ekstremisme keagamaan di Mesir semakin meningkat, gangguan terhadap turis asing semakin sering terjadi, ketegangan antara Islam kanan dan kiri juga cenderung menguat, kekacauan politik seolah-olah makin menempel akrab dalam sistem pemerintahan Mubârak. Surat Kabar Mesir melaporkan bahwa ada puluhan organisasi keagamaan militan di Mesir pada masa itu. Sekarang kabarnya ada sekitar ratusan. Jumlah ini hanya terbatas pada kelompok yang telah diungkap oleh keamanan Mesir, dan masih ada organisasi-organisasi militan lainnya yang hanya diketahui bila dibongkar.[160]

Presiden Husni Mubârak telah mengupayakan langkah liberalisasi politik dan toleransi. Sementara pada saat yang sama ia mengambil tindakan cepat dan tegas terhadap pihak-pihak yang ingin kembali menggunakan kekerasan dalam menentang otoritas pemerintah. Secara hati-hati ia memisahkan antara pembangkang agama, pembangkang politik, dan ancaman-ancaman langsung bagi negara. Para pengkritik dari kalangan agama diberi wadah terbuka untuk mengungkapkan sikap oposisi mereka dan boleh bersaing

---

[159] *Ibid.*

[160] http://pesantren-iainsa.blogspot.com/2009/02/menggali-akar-gerakan-fundamentalisme.html, diakses tanggal 5 April 2012.

dalam pemilihan parlemen, menerbitkan koran, dan menyuarakan keberatan-keberatan mereka di media. Alasan utama mengapa Mubârak mau menjalin hubungan dengan penentangnya dari kalangan agama adalah kesadaran bahwa kebangkitan Islam bukan merupakan suatu kekuatan asing dan subversif, melainkan kelanjutan dari suatu gerakan-gerakan yang telah berumur panjang.[161] Namun pada akhir 1980-an, kebijakan Mubârak yang luwes ternyata gagal dalam mengkooptasi/membungkam oposisi Islam. Oleh Karenanya ia mulai memberi tanggapan yang lebih agresif, baik dalam menghadapi tantangan kaum ekstremis agama seperti *Jama'ah Islāmiyyah dan jama'ah al-Jihād*, maupun golongan moderat yang berpartisipasi dalam kerangka politik dan hukum yang ada, seperti al-*Ikhwãn al-Muslimūn*. Lapangnya ruang gerak pada tahun-tahun awal kekuasaan Mubârak, telah memungkinkan aktifitas-aktifitas politik dan sosial tumbuh lebih cepat. Sejumlah cendekiawan dan tokoh-tokoh terkemuka, tokoh-tokoh sekular dan *marxis* "kembali" kepada ajaran Islam. Khalid Muhammad Khalid yang pada dasawarsa sebelumnya menarik perhatian ketika ia mendukung negara sekular, kini menuangkan kembali pemikirannya dalam idiom Islam yang mendukung alternatif politik Islam. Perkembangan yang paling penting pada al-*Ikhwãn al-Muslimūn* saat itu adalah kemampuannya menjadi agen yang efektif bagi perubahan sosial dan politik dengan mengembangkan lembaga-lembaga sosial ekonomi alternatif dan berpartisipasi dalam proses politik. Mereka menarik anggota dari kelas menengah dan kelas menengah bawah, dan menarik iuran dari para anggota yang bekerja di negeri-negeri kaya minyak. Jaringan kelembagaan mereka mencakup masjid-masjid, rumah sakit, klinik-klinik, pusat penitipan anak, lembaga bantuan hukum, sekolah bahasa asing, bank-bank, badan penerbitan dan pusat rehabilitasi.[162]

Mengapa sampai bermunculan kelompok-kelompok gerakan Islam yang sedemikian rupa terutama sejak era Sãdãt (1970-1980)?

---

[161]Hasan Hanafi, *al-Uṣūliyah…,* hlm.111.

[162]John L. Esposito dan John O. Voll, "Hasan Hanafi"…, hlm.240-241.

Berdasarkan analisis teori relasi-kuasa, tindakan radikal dari gerakan fundamentalisme Islam juga muncul karena adanya penekanan dan penindasan dari praktik kuasa yang ada. Pada Bulan September 1981 misalnya, pemerintahan Anwar Sãdãt menetapkan undang-undang subversi 'al-fitnah al taifiyyah'. Lalu aktivis al-*Ikhwãn al-Muslimūn* yang dianggap oposan dan dijebloskan dalam penjara. Akhirnya mereka mendirikan Jama'ah al-Jihād di penjara tersebut. Kemudian pada tanggal 6 Oktober 1981, kelompok yang berpegangan pada buku radikal "Al-Farīdah Al-Gha'ibah" itu, membunuh Presiden Anwar Sãdãt.[163] Dari kasus ini, maka cukup tepat untuk mengatakan bahwa gerakan muslim fundamentalis timbul karena pernah ditindas atau ditekan oleh praktik kuasa.

Mahmud Ismail (penulis buku *Al- Islâm al Siyâsî baina al-Uṣūliyyin wa al-'Ilmâniyyîn),* mengatakan; "krisis radikalisme awalnya adalah krisis realitas yang disusul oleh krisis pemikiran."[164] Sebagai kata lainnya bahwa timbulnya gerakan Muslim fundamentalis adalah karena merespon realitas. Namun, benarkah fenomena ini hanya merespon realitas saja tanpa ambisi politik di belakangnya?

Secara politis, fenomena Muslim fundamentalis sering disebut dengan Islam politik, yaitu sebuah gerakan sempalan dari umat Islam yang menggunakan agama sebagai kendaraan politik untuk menggapai suara publik dan kekuasaan, lalu berusaha mengganti sistem yang ada dengan sistem Islam versi mereka. Bagi Faraj Faudah[165], fenomena semacam ini adalah bagian dari problem politik negara, karena, dengan kemunculannya, negara menjadi bahan dialog keagamaan, partai politik yang sejatinya tidak berbasis agama ikut-ikutan mempolitisir agama, dan konstelasi politik elit

[163]Tentang Jama'ah Jihād dan pembunuhan Sādāt lihat Hasan Hanafi, Al-Dīn wa al-Ṭaurah, Vol.6 (Cairo: Maktabah Madbouli, 1989), hlm.26-31.

[164]Mahmud Ismail, *Al-Islâm al Siyâsî baina al-Uṣūliyyin wa al-'Ilmâniyyîn* (Kuwait: Muassasah al-Syirâ' al-Arabî, 1993), hlm.97.

[165]Ia adalah pemimpin intelektual publik sekular di Mesir yang mati ditembak oleh kelompok *al-Jihād,* pada bulan April 1993.

negara dijejali dengan orang-orang awam politik.[166] Istilah lain, fenomena ini telah mengotori sakralitas dan religiusitas agama, dan telah merancang sistem yang nonproporsional, karena Islam yang selayaknya sebagai agama yang rahmatan lil 'alamīn, telah disempitkan oleh sekelompok Muslim ke dalam area politik yang terbatas.[167] Agama dijadikan alat politik untuk mempertahankan status quo.

Jadi, lahirnya kelompok-kelompok Islamisme tersebut di atas tidak pernah terlepas dari relasi-kuasa yang ada. Kemunculannya merupakan adanya sebuah respon terhadap relasi-kuasa yang dianggapnya tidak adil, tidak konsisten, manipulatif, dan korup. Ini merupakan bentuk perlawanan terhadap kuasa. Di mana ada kuasa di situ pasti ada perlawanan. Semestinya kuasa dimaknai sebagai strategi kuasa yang berfungsi untuk mendisiplinkan, mengawasi kesehatan, mengusahakan kesejahteraan masyarakat yang berada di bawah naungannya.[168]

Fenomena tersebut di atas telah menggugah masyarakat Muslim Mesir untuk berusaha maju, dengan mengulang kejayaan masa lalu, meniru golongan lain, membuang satu di antara keduanya, atau membuang keduanya dan berkreasi sendiri. Opsi yang dipilih oleh kelompok-kelompok Islamisme yang ada saat itu, yaitu pengulangan kejayaan masa lalu dan membuang produk golongan lain. Hingga kemunculan mereka sering disebut dengan golongan revivalis Islam, yang berusaha mengembalikan ajaran Nabi Muhammad saw. secara literal, dan kejayaan umat Islam klasik secara non-historis ke masa kini, serta berusaha untuk membuang hal-hal yang datang dari luar tradisi Islam (puritan).[169] Dengan demikian, kemunculan kelompok-kelompok Islamisme dapat

---

[166]Farag Ali Faudah, *Al-Ṭatarruf al-Siyâsī al-Dîni īial-Miṣr* (Mesir: Ṭa Sin li Dirasât wa Nasyr, 1994), hlm.8-9.

[167]Muḥammad Sa'îd al-'Asymãwî, *Al Islâm al Siyâsî*(Kairo: Sīnā li Nasyr,1987), hlm.7.

[168]Haryatmoko, Kekuasaan Melahirkan Kekuasaan dalam *Basis Edisi Foucault* (No.01-02, Tahun ke-51, Januari-Februari, 2002), hlm.20.

[169]Kata Hasan Hanafi, menginterpretasi munculnya buku Abū Hasan Al-Nadawī, *Mâżâ Khasira al-'Âlam bi Inkhitât al-Muslimîn*, Hasan Hanafi, *Al-Din wa al Ṭaurah*, Vol.6, hlm.14.

dikatakan sebagai manifestasi dari penolakan terhadap rezim yang telah mengecewakannya.

Selanjutnya, beranjak pada tahun 1990-an, di mana pada masa ini banyak tokoh agama terkenal dan berpengaruh yang berpendidikan Islam konservatif menyampaikan pesan-pesan, yang jika disampaikan pada tahun 1960-an di Mesir akan membuat penyampainya dipenjara, atau mungkin dieksekusi. Pada masa ini, mereka dengan bebas memainkan peran yang lebih penting dalam kehidupan politik bangsa Mesir. Kepemimpinan intelektual sekularis menjadi terbatasi dan sering diancam dengan kekerasan oleh para Islamis militan ini, seperti yang terjadi pada Novelis pemenang hadiah Nobel, Naguib Mahfoud, yang ditikam oleh seorang Muslim fanatik, dan Faraj Faudah, seorang pemimpin intelektual publik sekular, yang terbunuh pada tahun 1992.[170] Pada masa inilah Khalīl mulai aktif menuangkan hasil pemikirannya ke dalam teks-teks yang telah diwariskan dan menjadi rujukan primer dalam penulisan disertasi ini.

Demikian realitas sosial keagamaan, kekuasaan, dan politik yang melingkupi kehidupan Khalīl ‘Abd al-Karīm, dan banyak mempengaruhi karakter pemikirannya. Khalil dalam konteks ini, menjadi sangat tercerahkan, di mana ide-idenya telah terwujud sebagai ilmu pengetahuan yang lahir dari kuasa dan tertuang dalam teks-teks sebagai hasil karyanya

B. Relasi-Kuasa dan Ilmu Pengetahuan di Mesir

Titik awal masuknya peradaban Eropa ke Mesir, ditandai oleh kedatangan tentara Napoleon Bonaparte di Alexandria tahun 1798. Pada saat ini Mesir sedang berada dalam kondisi yang sangat memprihatinkan. Secara politis, negeri ini terbelah oleh dua kekuatan yang saling menghancurkan, yaitu kekuatan Mamluk yang berkuasa secara turun temurun sejak abad ke-13 dan kekuatan yang

[170] John L. Esposito-John O.Voll, Makers of Contemporary Islam, hlm.69.

didukung oleh pemerintahan Utsmani di Istanbul.[171] Situasi kekuasaan dan pemerintahan di Mesir pada waktu itu sudah tidak stabil. Kekacauan, kemerosotan sosial kemasyarakatan sebagai wilayah yang selalu diperebutkan dan diincar oleh negara-negara Islam kuat sungguh-sungguh membuat rakyat Mesir diliputi rasa ketakutan. Perhatian untuk membangun pun sangat lemah, karena kondisi masyarakat yang selalu dihantui oleh perang.[172]

Mesir adalah sebuah negara yang masyarakatnya memiliki nilai religius tinggi. Bagi masyarakat Mesir, agama adalah segala-galanya, sebagai bagian integral dari budaya, adat istiadat, dan masyarakat itu sendiri. Kelompok-kelompok Islam yang ada di Mesir mempunyai komitmen yang sangat tinggi untuk tidak terpengaruh dengan Barat. Masyarakat Mesir mempunyai keyakinan bahwa agama Islam itu lebih unggul dibanding agama apa pun termasuk orang-orang Barat yang dianggapnya non-Islam. Mereka mengidealisasikan periode awal Islam dan menurut ajaran mereka hanya kembali ke zaman keemasan inilah, Mesir modern bisa sembuh dari segala penyakit. Kelompok Islamisme beranggapan bahwa kebobrokoan di Mesir itu terjadi, karena adanya pengaruh Barat yang dimulai dari invasi Napoleon. Mereka mendukung tulisan-tulisan dan deklarasi-deklarasi mereka dengan tafsir Alquran dari Ibnu Hanbal dan Ibnu Taimiyah yang keduanya menyeru untuk membaca Alquran secara tekstual, sembari menolak semua penafsiran, filsafat, dan teks-teks yang menyertai.[173]

Namun demikian, kedatangan Napoleon ke Mesir secara tidak langsung telah melahirkan ide pembaruan di Mesir untuk yang pertama kalinya. Napoleon datang ke Mesir bukan hanya membawa tentara, tetapi terdapat 500 kaum sipil dan 500 wanita. Diantara kaum sipil itu terdapat 167 ahli dalam berbagai cabang ilmu pengetahuan. Ekspedisi itu datang bukan hanya untuk kepentingan

[171]Fatmawati Rasyid, DKK, Napoleon Menginvasi Mesir 1801, dalam http://ilmupolitikuinam.blogspot.com.au/2014/09/napoleon-menginvasi-mesir-1801.html, diakses tanggal 5 Juni 2015.

[172]Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), hlm.59.

[173]*Ibid.*

militer, tetapi juga untuk kepentingan ilmiah. Demi kajian ilmiah tersebut, maka dibentuklah suatu lembaga ilmiah bernama *Institute d'Egypte*, yang mempunyai empat bagian: Bagian ilmu pasti, Bagian Ilmu Alam, Bagian Ekonomi-Politik, dan Bagian Sastra-Seni.[174]

Perkembangan pembaruan atas jasa Napoleon tersebut menjadi semakin kuat menguasai Mesir, terutama setelah diangkatnya Muhammad Ali Pasha sebagai gubernur Mesir. Muhammad Ali adalah tokoh pertama yang menerima kehadiran modernisasi Mesir. Usaha modernisasi yang dilakukan oleh Ali Pasha, diawali dengan kebijakannya untuk memperbaiki Mesir hampir di segala aspek kehidupan. Seperti pertanian, administrasi, pendidikan, kemiliteran dan industri. Modernisasi ini telah menjadi sebab Mesir memasuki masa liberal (*liberal age*). Paham liberalisme tumbuh mekar yang mengakibatkan munculnya sejumlah gagasan tentang pemisahan antara agama, kebudayaan dan politik. Liberalisme di Mesir juga telah melahirkan apa yang disebut zaman renaisans (*renaissance),* yaitu sebuah upaya mencari sebuah inspirasi baru sebagai alternatif dari tradisi cara berpikir tertutup untuk lebih terbuka dan mau menerima adanya perubahan dan pembaruan. Buktinya bahwa pada masa itu mulai ada usaha penerjemahan dan mengasimilasi prestasi-prestasi peradaban Eropa modern di Mesir.[175]

Menurut Hassan Hanafi, ada tiga kecenderungan pemikiran yang berkembang di Mesir. *Pertama*, kecenderungan pada Islam (*The Islamic Trend*) dengan *starting point* pencerahan (*renaissance)* yang dilakukan oleh gerakan reformis "Al-Afghani". Gerakan ini muncul sebagai pencerahan yang bersandarkan pada akal. Meski gerakan ini berhaluan salafiah dan sufisme, ia tetap menyerukan

[174]Fatmawati Rasyid, DKK, Napoleon Menginvasi Mesir 1801, dalam http://ilmupolitikuinam.blogspot.com.au/2014/09/napoleon-menginvasi-mesir-1801.html, diakses tanggal 5 Juni 2015.

[175]A. H. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi Tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam* (Yogyakarta: ITTAQA Press, 1998), hlm.13-14.

untuk mendayagunakan sarana-sarana teknologi modern, mempelajari ilmu pengetahuan dan industri Barat. Gerakan ini juga sigap menghadapi isu-isu imperialisme, ancaman asing, keterbelakangan, dan kediktatoran penguasa. Namun di tangan Muhammad Abduh, pamor gerakan ini semakin menjauh dari wacana revolusi politik. Abduh memilih agenda jangka panjang bagi perjuangan melakukan perubahan politik, yaitu perubahan pemerintah dari otoriter ke sistem demokrasi. Namun demikian, pamor gerakan ini tambah redup di tangan murid Abduh, Rasyīd Riḍa yang mengubah gerakan reformis menjadi "salafiyah murni". Alih-alih membuka diri pada kemajuan peradaban modern, Riḍa malah menutup diri dan bersikap *a priori* terhadap Barat.

Kedua, kecenderungan "liberalisme" yang dimotori oleh Muhammad Rifa'at al-Ṭahṭawi. Ṭahṭawi menelusuri kembali prinsip-prinsip kebebasan, persaudaraan dan persamaan dalam khazanah *turas* Islam. Ia merupakan konseptor rezim Muhammad Ali Pasha yang menjadi cikal bakal negara Mesir modern. Ṭahṭawi membangun semangat nasionalisme Mesir dan mempropagandakan cinta terhadap tanah air sebagai bagian dari iman. Ia bidani kebangkitan nasional dan ia serukan program pendidikan untuk anak perempuan. Namun sama dengan nasib gerakan reformis, gerakan liberal juga pernah mengalami degradasi di tangan tokoh-tokoh liberalisme generasi *kedua* dan *ketiga*; Lutfi as-Sayyid, Ṭaha Husein, dan Muhammad 'Abbas al-Aqqad. Lutfi as-Sayyid mengusung seruan "Mesir untuk orang Mesir", namun kosong dari semangat Islam. Di tangan Ṭaha Husein, liberalisme Ṭahṭawi berubah menjadi semangat dinamisasi akal untuk mengkritisi khazanah sastra dan kondisi sosial.[176]

Ketiga, kecenderungan sekularisme, yang dimotori Syibli Syamīl, Ya'qub Sarūf, Nakula Haddad, Ismail Maẓhar dan Zaki Naguib Mahmūd. Gerakan ini mula-mula tumbuh di Mesir sebagai reaksi atas gerakan Islamisme dengan misi membela kaum minoritas yang dipelopori oleh imigran Kristen Syiria di bawah pengaruh

[176]Hasan Hanafi, *al-Uṣūliyah…,* hlm.125-127.

kaum misionaris. Mereka menyuarakan isu nasionalisme, sekularisme, sosialisme, dan HAM. Namun demikian, aliran sekularisme ini tidak memberikan pengaruh apa-apa. Bahkan yang tampak justru reaksi dari kaum "fundamentalisme Islam" yang semakin membenci Barat dengan segala kekuatan dan kelemahannya. Anggota-anggota kelompok Islamisme menjadi lebih *a priori*. [177]

Dalam hal kekuasaan dan ilmu pengetahuan Univesitas al-Azhar memainkan peranan penting dalam dunia Islam sebagai pusat studi Islam, di samping mempunyai wajah lain yang berkaitan dengan kekuasaan. Ulama al-Azhar tidak saja berperan dalam masyarakat. A.L. as-Sayyid Marsot melukiskan secara baik tentang hal ini:

> "... Ketika seluruh kehidupan sehari-hari diatur oleh syariat Islam maka peranan ulama menjadi sangat penting dalam setiap langkah kehidupan politik, sosial, dan ekonomi, dan mereka terpanggil untuk memainkan peranan yang luas dalam berbagai bidang.[178]

Gambaran tersebut lebih memperjelas bahwa kaitan antara kekuasaan dan ilmu pengetahuan sangat jelas terlihat. Maka dari itu, sangatlah wajar jika sebagian dari mereka menjadi lebih sejahtera secara ekonomis, dan secara politis mereka menggenggam otoritas. Meskipun berbagai reformasi telah dicoba, misalnya, oleh Muhammad Abduh, kaitan dasar antara ulama al-Azhar dan kekuasaan politik tidak pernah berubah. Bahkan untuk perjanjian perdamaian antara Mesir dan Israel, ulama al-Azhar pun mendukungnya dengan mengeluarkan fatwa. Dengan demikian, "pendapat ulama al-Azhar adalah pendapat Islam". [179] Ada

---

[177] *Ibid.*,hlm.129.

[178] Kazuo Shimogaki, *Between Modernity and Postmodernity The Islamic Left and Dr. Hasan Hanafi's Thought: A Critical Reading*, diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hasan Hanafi*, terj. M. Imam Aziz & M. Jadul Maula (Yogyakarta: LkiS, 2011), hlm. 64 dikutip dari Afaf Luthfi as-Sayyid Marsot, "*The Ulama Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*," dalam Nikki R. Keddie (ed.), Scholars, Saint and Sufism Muslim Religious Institutions since 1500, (London: University of California Pres, 1972), hlm.152.

[179] *Ibid.*

kepentingan politik di dalamnya, ulama al-Azhar dikuasai oleh penguasa dalam rangka memperkuat sebuah kekuasaan.

> "Pengkhotbahan Muslim sudah layaknya seperti bintang film Syaikh Mutawali Sha'rawi, seorang bintang televisi terkemuka, sungguh telah menjadi aktor film: matanya berkedip, alisnya bergerak naik turun, pundak dan kepalanya bergerak ke muka dan belakang, sementara tubuhnya menari ke kiri dan ke kanan. Ia mempunyai penggemar jutaan, dan ia telah digunakan oleh penguasa untuk mempengaruhi massa dalam rangka mendukung suatu kebijakan pemerintah."[180]

Gambaran di atas menunjukkan adanya kaitan yang sangat erat antara ulama dan kekuasaan politik. Setiap penampilan di layar televisi tidak bisa disangkal lagi mempunyai efek besar dalam manuver sosial dan politik. Kebangkitan Islam telah begitu luas dibicarakan dan diteliti. Presiden Sādāt selalu mulai pidato dengan "Atas nama Tuhan". Para pejabat tinggi saling tukar menukar lukisan Alquran. Dalam suatu artikel pendek ia menulis, seolah-olah negara Islam telah berdiri. Seluruh partai berbicara tentang penerapan syariat Islam. Pendidikan Islam telah menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari pendidikan nasional. Massa pun mengekspresikan semangat keagamaan dan keyakinan tradisionalnya begitu ritualistik. Khotbah berkumandang melalui pengeras suara dari menara-menara masjid, radio, dan televisi, dan Islam ditulis di buku-buku dan jurnal-jurnal Islam.[181]Inilah realita bahwa antara ilmu pengetahuan dan kekuasaan tidak akan pernah bisa dipisahkan. Kekuasaan perlu dukungan ilmu pengetahuan untuk meligitimasi kekuasaannya dan sebaliknya ilmu pengetahuan juga sangat membutuhkan dukungan kekuasaan untuk eksistensinya.

Kaitannya dengan Khalīl 'Abd al-Karīm, bahwa ia termasuk salah seorang pemikir reformis di Mesir yang juga telah ikut andil di dalamnya. Ia sejajar dengan Nasr Hamīd Abū Zaid, Sayid Al-Qimnī, dan Muḥammad Sa'îd al-'Asymãwî. Tiga tokoh selain Nasr Hamīd

---

[180]*Ibid.*, hlm.66.
[181]*Ibid.,*hlm.65-66.

Abū Zaid, lebih terkonsentrasi pada sejarah Islam dan akar-akarnya dari pada terfokus pada teks. Karya-karya mereka menjadi sorotan utama oleh berbagai pihak, terutama dari pihak al-Azhar. Buku-buku mereka pun dibredel dan dilarang untuk diedarkan. Buku Khalīl 'Abd al-Karīm yang pernah dilarang beredar adalah "*Mujtama' Yasrib*" yang mengupas praktik bobrok dari hubungan laki-laki dan perempuan di era Rasulullah saw. dan *Khulafa' al-Rasyidīn* di Madinah.[182] Peristiwa pembredelan terhadap karya-karya ini merupakan bentuk kuasa yang tidak memberi kebebasan berpikir seseorang hanya dalam rangka mempertahankan status quo

C. Pemahaman Implementasi Syariat Islam antara Kelompok Kanan, Kiri dan Penguasa di Mesir

Fenomena yang terjadi dalam sejarah politik dan kekuasaan di Mesir yang dimotori oleh rezim dan para aktivis Islamisme yang menjadi pendukungnya telah melahirkan gerakan-gerakan Islamisme yang masih terus berkembang sampai sekarang, bahkan telah menyebar sampai di luar negara Mesir, termasuk di Indonesia. Gerakan Islamisme dimanfaatkan oleh pemerintah sebagai alat untuk melawan setiap tren progresif dan demokratis. Ini terjadi, antara lain pada zaman rezim Nāsser dan Sādāt.

Menurut penulis bahwa adanya tarik menarik antara rezim dan para aktivis Islamisme tersebut saling mendukung dalam rangka mempertahankan tujuan masing-masing. Penguasa memberikan dukungan dimaksud demi keberlangsungan kekuasaannya, sedangkan kelompok-kelompok gerakan Islamisme ingin mewujudkan ambisinya untuk meletakkan stempel keagamaannya pada kuasa dan perpolitikan negara Mesir, termasuk mendirikan negara Islam berdasarkan syariat Islam total atas dukungan penguasa. Ada kepentingan timbal balik antara keduanya untuk saling menguasai.

[182]Khoiron Nahdiyyin, "Saat Seorang Aktifis Menggugat Teks Suci", dalam *Jurnal Syir'ah*, No.36/IV/November 2004, hlm.56.

Sebagai contohnya, gerakan Islamisme tersebut mengawinkan aksi dan teori dengan mendirikan bank-bank Islam dan korporasi finansial raksasa. Setelah itu, ia berpindah ke Islamisasi institusi budaya dan intelektual dan membanjiri pasar-pasar dengan buku-buku, jurnal-jurnal, dan publikasi-publikasi dengan maksud untuk membentuk pikiran dari generasi secara keseluruhan. Mereka juga mensensor aktivitas kultural, yang membawa kepada pelarangan pesta dan dansa, dan dalam kasus tertentu, meminta pengikutnya untuk memboikot televisi dan memakai pakaian Islami selama aktivitas olah raga. Sementara gerakan Islamisme menjadi semakin aktif dalam berbagai urusan masyarakat, memfokuskan usahanya untuk mencetak berbagai aspek kehidupan dan semua institusi sosial dalam citra spesifiknya sendiri.[183]

Namun demikian, posisi pihak kedua—kelompok pendukung pemerintah yang berasal dari gerakan Islamisme—tidak pernah merasa puas, bahkan kecewa kepada sikap pemerintah yang tidak konsisten dengan janji-janjinya. Seperti yang terjadi pada masa pemerintahan Nāsser dan Sādāt. Mereka tetap menjalankan pemerintahan yang diktator, otoriter, sekular dan pro-Barat. Harapan untuk menerapkan syariat Islam seperti yang pernah dijanjikan tidak terwujud. Inilah yang telah menyulut api kemarahan kelompok-kelompok gerakan Islamisme di Mesir yang berujung pada kekacauan dan pembunuhan Presiden.

Kesimpulan penulis, makna yang ada di balik konflik yang tajam antara gerakan Islamisme dan pemerintah di Mesir, serta penerapan syariat Islam yang dipaksakan tanpa adanya gradualisasi disebabkan oleh adanya, *pertama*, bentuk perlawanan terhadap rezim yang telah gagal dalam menerapkan strategi kuasa; *kedua*, adanya kesalahpahaman terhadap hakikat syariat Islam. Para pendukung implentasi syariat Islam puas dengan Islam sebagai teks tapi mengabaikan Islam sebagai realitas. Bagi mereka, untuk mempertahankan tradisi Islam mesti menolak sekularisme dan

[183]Fuad Zakariya, *Mitos Dan Realitas*…, hlm.21.

demokrasi. Kitab suci Alquran adalah satu-satunya pedoman “tidak ada kekuasaan kecuali kekuasaan Tuhan”.[184] Negara tidak punya fungsi lain kecuali untuk mempraktikkan ritus-ritus agama. Bagi kelompok ini keyakinan lebih diutamakan dari pada akal; dan *ketiga*, tidak adanya proses dialog yang semestinya dilakukan oleh penguasa kepada kelompok-kelompok gerakan Islamisme tersebut.

Langkah *ketiga* tersebut di atas, menurut penulis adalah langkah pilihan untuk menahan arus gerakan Islamisme yang semakin deras, menghilangkan kebencian dan kemarahan kelompok-kelompok gerakan Islamisme kepada rezim yang dianggapnya tidak menjalankan pemerintahannya secara benar dan telah menyimpang dari jalan yang benar dan tertera dalam teks Alquran dan Sunah. Metode dialog ini sudah selayaknya menjadi pertimbangan sebagai praktik strategi kuasa yang berfungsi mengatur dan mendisiplinkan masyarakat untuk menghasilkan pribadi-pribadi yang produktif.[185]

Selanjutnya, perlu dipahami bahwa teks ketuhanan adalah bukan penjelasan diri atau sesuatu yang bisa diterapkan. Manusia menafsirkan dan memberlakukan teks ketuhanan. Dalam proses interpretasi dan implementasi, hasrat-hasrat manusia, kepentingan-kepentingan telah tercampur.[186] Maksudnya, syariat Islam itu tidak bisa diterapkan secara totalitas dengan dalih bahwa syariat Islam adalah teks ketuhanan yang tidak bisa diganggu gugat lagi, karena ia adalah syariat Islam yang murni (*pure)*. Alasannya, upaya penerapannya karena ada tarik menarik dari relasi-relasi kuasa yang ada.

Konteks penerapan syariat Islam pada masa Nabi saw. berbeda, *pertama,* Nabi saw. bisa menggabungkan kekuasaan Tuhan dan manusia. *Kedua,* hanya Nabilah satu-satunya legislasi, interpretasi dan implementasi dari watak ketuhanan disebabkan Nabi saw. adalah utusan Tuhan. Setelah masa ini, manusia dengan hasrat dan kelemahannya membaur jadi satu. Hanya melalui

---

[184] *Ibid.*, hlm.113.

[185] Michel Foucault, *Discipline and Punish*, Alan Sheridan (penerj. dari Prancis), (Middlesex: Penguin Books, 1984), hlm.135.

[186] Fuad Zakaria,*Mitos Dan Realitas…*, hlm.164.

manusia legislasi ketuhanan teraktualisasi. Jadi, bagaimana mungkin di hari ini ada syariat Islam yang murni (*pure)*.[187]Implementasi syariat Islam tidak mungkin terwujudkan, sepanjang yang mempraktikkannya adalah manusia. Mereka akan menentukan perasaan dan pikiran pada setiap teks yang memandu kekuasaan, bahkan apabila teks itu adalah teks ketuhanan.[188]Ini merupakan sanggahan kepada kelompok gerakan Islamisme yang merasa bahwa model implementasi syariat Islam yang mereka wacanakan adalah kembali pada kuasa ketuhanan dan aturan-aturan ketuhanan adalah superior dari pada aturan manusia. Ini sudah menjadi doktrin "Islam total", sebuah Islam yang membungkus pemikiran sembahyang, etika, ekonomi, politik, kesenian, literatur dan setiap aspek kehidupan manusia. Kelompok Islamisme berpendapat bahwa penerapan parsial dari syariat Islam adalah sama dengan murtad.[189]

Pada akhirnya implementasi syariat Islam tidak bisa dipraktikkan sebagai aturan yang bersifat *represif*, keras dan tidak manusiawi. Kalau ada kuasa yang mampu menerapkannya itu pun karena ada unsur kekuasaan politik dalam rangka mencapai tujuan politiknya. Jadi, tidak ada yang benar-benar murni, karena ada unsur tarik menarik dengan relasi kuasa yang ada.

Agama (Islam) telah menjadi alat politik sejak zaman klasik Islam sampai sekarang. Oposisi yang berorientasi menyuguhkan persepsi paling ideal mengenai bagaimana seharusnya bentuk dan sistem masyarakat yang sesuai dengan dasar-dasar syariat merupakan awal mula dipekerjakannya agama untuk kepentingan-kepentingan politik, yaitu dengan membuat persepsi tertentu dan jalan pemahaman serta interpretasi tersendiri terhadap teks-teks syariat.[190] Pemahaman serta interpretasi inilah yang berbeda dan menentang penguasa di masanya. Kelompok penentang rezim ini lantas menghubungkan perbedaan pendapat dan politik tersebut

[187]*Ibid.*, hlm.164.
[188]*Ibid.*, hlm.165.
[189]*Ibid.*, hlm.176.
[190]Neveen 'Abd al-Khalik Musṭafa, *Oposisi Islam*, terj. Ali Ghufron (Yogyakarta: LKiS, 2012), hlm.xxv.

dengan akidah, iman, atau kafir, seperti yang terjadi di Mesir pada masa rezim Nāsser dan Sādāt.

Penjabaran tentang kekuasaan, ilmu pengetahuan dan politik dalam konteks Mesir pada masa rezim Nāsser dan Sādāt tersebut di atas adalah sebuah konteks yang menghantarkan teks sebagai hasil sebuah pemikiran tokoh pada masa itu. Tokoh dimaksud adalah Khalīl 'Abd al-Karīm yang juga sempat berkiprah sebagai aktivis, mahasiswa di Universitas al-Azhar dan Dār al-'Ulum di Kairo sejak tahun 1950-an di Mesir. Semua yang telah melatar belakanyagi kehidupan seorang tokoh (konteks) dan wacana yang berkembang merupakan hal yang telah berpengaruh kuat terhadap lahirnya sebuah teks sebagai produksi pemikiran. Tentu saja terwujudnya sebuah produksi teks sebagai ilmu pengetahuan yang lahir dari adanya sebuah kekuasaan sebagai sebuah dukungan terhadap penguasa atau sebuah penolakan.

Jadi, bab III ini merupakan pengantar dari bab IV yang membahas inti pemikiran Khalīl 'Abd al-Karīm tentang syariat Islam sebagai wujud penolakannya terhadap rezim dan kelompok Islamisme di Mesir. Hasil karya Khalīl dalam bentuk teks tidak terwujud dari sebuah ruang hampa, ada sebuah relasi-kuasa di dalamnya.

BAB IV
PERDEBATAN KHALĨL ‘ABD AL-KARĨM (1930-2002) DENGAN KELOMPOK ISLAMISME TENTANG PEMAKNAAN SYARIAT ISLAM

Bab ini merupakan bahasan tentang pokok pemikiran Khalīl ‘Abd al-Karim (1976-1990)[191] tentang syariat Islam sebagai respon terhadap kelompok Islamisme (*du’at/rightists*) yang terkait dengan wacana pemahaman syariat Islam sebagai bentuk penolakan terhadap sebuah kekuasaan yang ada di Mesir. Ada hubungan antara ide-ide Khalīl yang terwujud dalam teks dengan sebuah kuasa yang ada. Menurut pendapat penulis, dalam bab ini perlu dijelaskan bahwa syariat Islam mesti dipahami secara kontekstual untuk menjaga eksistensi syariat Islam di ruang publik pada hari ini, karena menurut Khalīl ‘Abd al-Karīm, syariat Islam dibuat untuk menjawab kebutuhan zamannya dan sangat terkait dengan kebutuhan manusia pada zamannya, yaitu kehidupan bangsa Arab pada masa awal Islam di Makkah dan di Madinah yang berbeda dengan kehidupan pada zaman sekarang. Alasannya bahwa syariat Islam tidak datang dalam ruang hampa atau tempat asing sehingga tidak pula dianggap sebagai sesuatu yang asing. Syariat Islam datang untuk membaca realitas kehidupan bangsa Arab pada masa itu, dengan cara mengayomi, berdialog, melanggengkan tradisi yang dipandang maslahat bagi kehidupan masyarakat yang hidup pada

---

[191]Tahun 1976 adalah tahun di mana Khalīl berpindah haluan dari kelompok kanan Islam (*al-Ikhwãn al-Muslimîn)* berbelok ke pemikiran kiri Islam. Dari tahun 1990-2002 Khalīl mulai menulis hasil pemikirannya dalam bentuk teks.

masa itu, dan meninggalkan tradisi yang dapat meresahkan kehidupan masyarakat, karena ada unsur tidak adil, tidak relevan dan merugikan kaum perempuan, yatim piatu dan budak. Inilah praktik Nabi saw. selama menjalankan tugasnya sebagai Rasul saw. Mulai dari Mekah dan berakhir di kota Madinah pada tahun 632 M.

A. Pengertian Syariat Islam

1. Pemahaman syariat Islam menurut kelompok *du'at* (*rightists*) di Mesir

Menurut pemahaman *du'at* (*rightists*)[192] bahwa Islam adalah agama tertinggi di antara agama lain (Kristen atau pun Yahudi) yang diberikan oleh Allah. Maksudnya bahwa Islam adalah sebuah ajaran yang paling tepat untuk setiap waktu dan tempat, tidak bisa dikalahkan oleh agama yang lain. Kekuasaannya diperlukan untuk sebuah transformasi dunia yang damai, yaitu dunia Islam, dengan cara mendirikan negara Islam di bawah "aturan Allah" (syariat Islam) dan dipimpin oleh seorang khalifah yang akan mengatur sesuai jalannya sebuah pemerintahan berdasarkan syariat Allah (syariat Islam) yang didasarkan pada Alquran dan Hadis. Ini adalah tugas khalifah untuk menegakkan syariat Islam dan tugas negara melawan orang-orang kafir[193] dalam *jihad*.[194] Ini adalah sebuah contoh pemahaman syariat Islam historis secara tekstual. Pemahaman ini menyiratkan bahwa Islam diturunkan di muka bumi Arab dalam rangka menandingi agama-agama yang ada di Arab pada waktu itu, seperti agama Kristen, Yahudi, Paganisme, dan Majusi.

Jadi menurut pemahaman kelompok *du'at* tersebut di atas bahwa syariat Islam adalah hukum Allah yang terdapat di dalam Alquran dan Hadis dan mesti ditegakkan dan tetap diperjuangkan dengan cara menegakkan negara Islam yang berdasar pada syariat Islam. Inilah yang dimaksud oleh Khalîl bahwa kelompok *du'at*

---

[192]Pengertian *rightists* dijelaskan dalam BAB III sub A.

[193]Orang kafir dimaksud di sini adalah orang-orang yang menganut agama Islam di Mesir tetapi tidak menjadikan syariat Islam sebagai dasar satu-satunya.

[194]David Sagiv, *Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993* (London: Frank Cass, 1995), hlm.83.

telah memahami makna syariat Islam secara tekstualis tanpa mempertimbangkan konteks zaman yang sudah jauh berubah ketika dipraktikkan di zaman Nabi saw. empat belas abad yang lampau dan zaman sekarang.

Khalīl telah menjelaskan dalam bukunya yang berjudul *Daulah Yatsrib: Basā'ir fī 'Am al-Wufūd* bahwa Muhammad saw. tampil sebagai pendiri agama adiluhung yang menyaingi agama Musawiyyah atau Yudaisme yang telah eksis mendahuluinya 6 abad silam. Selain itu, Muhammad saw. juga tampil sebagai tokoh revolusi sekaligus pemimpin revolusi terpenting yang pernah muncul sepanjang abad pertengahan, bahkan dalam lintas sejarah dunia. Revolusi Muhammad saw. mampu menghadapi perubahan karakter kawasan tempat kelahirannya, juga negara-negara sekitarnya, bahkan hingga negara-negara seberang. Muhammad saw. mempengaruhi karakter teologis, bahasa, politik, ekonomi, sosial, budaya, dan pengetahuan.[195]Muhammad juga tampil sebagai pendiri sebuah negara yang sepeninggalnya mampu menguasai tata dunia global selama berabad-abad, mulai dari al-Khulafa' al-Rasyidin, Khalifah Umayyah dan Abbasiyah adalah dari keturunan suku Quraisy.

Buku *Daulah Yatsrib* ini ditulis oleh Khalīl dalam rangka menolak wacana syariat Islam dan negara Islam yang mesti didirikan di Mesir atas perjuangan kelompok *du'at* dan begitu mengidolakan negara Madinah pada masa Nabi saw. sebagai contoh negara Islam yang benar, sejak zaman pemerintahan Gamâl 'Abd al-Nâsser (1956-1970) sampai sekarang. Dalam buku tersebut dijelaskan bahwa delegasi-delagasi yang datang dari Mekah ke Madinah sejak tahun ke-5 H dan mencapai puncak delegasi pada tahun ke-9 H (Babad Akbar/Babad Makkah) itu lebih bersifat politis daripada murni agamis. Kedatangan delegasi ini lebih kepada

[195]Khalīl 'Abd al-Karīm, *Daulah Yatsrib: Basā'ir fī 'Am al-Wufūd* (Mesir: Sīnā li al-Nasyr, 1999), hlm. 9.

Quraisy daripada Islam.[196] Sebagai contohnya telah disebut dalam sebuah ayat Alquran dijelaskan, sebagai berikut:

> "Orang-orang Arab Baduwi itu berkata: "Kami telah beriman". Katakanlah (kepada mereka): "Kamu belum beriman, tetapi katakanlah "kami telah tunduk", karena iman itu belum masuk ke dalam hatimu."[197]

Dari ayat tersebut di atas bisa digambarkan tentang konteks negara Madinah pada masa Nabi Muhammad saw., yaitu sebuah negara kebanggaan suku Quraisy. Suku Quraisy berbondong-bondong menemui Nabi Muhammad saw. di Madinah bukan murni tunduk pada Islam tapi lebih cenderung tunduk kepada Quraisy. Inilah alasan Khalīl menolak kelompok *du'at* yang sangat mengidolakan Islam pada zaman Nabi saw. di Madinah dan hendak dipraktikkan sebagai negara Islam di Mesir.

Sampel karya teks Khalīl tersebut merupakan bukti bahwa pemikiran Khalīl sangat dipengaruhi oleh konteks Mesir pada masanya dan konteks inilah yang relevan dengan teori relasi kuasa. Di mana ada sebuah kekuasaan di situ pasti ada sebuah penolakan dalam wujud Ilmu pengetahuan baru.[198]

2. Pemahaman syariat Islam menurut tokoh lain yang senada dengan Khalīl 'Abd al-Karīm

Ziauddin Sardar[199] –cendekiawan asal Inggris—yang berpendapat bahwa umat Muslim gagal melakukan ijtihad, karena tiga "malapetaka metafisis": (1) Pengkultusan syariat Islam sebagai sesuatu yang suci; (2) Lenyapnya semangat ijtihad di kalangan Muslim; dan (3) Penyamaan Islam dengan negara.[200] Kaum Muslim

---

[196] *Ibid.*, hlm.8-14.

[197] Q.S. al-Ḥujarāt [49]: 4.

[198] Bertens, *Filsafat Barat*…, hlm. 321.

[199] Ziauddin Sardar is the Director of the Centre of Postnormal Policy and Futures Studies, East West Chicago, and the editor of its journal East West Affair. He has published over 45 books. *The future of Muslim Civilization* (1979) and *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (1979) are regarded as classic studies on the future of Islam. Ziauddinsardar.com/ziauddin-sardar-biography/, diakses tanggal 1 Juli 2015

[200] http://rt013rw035.blogspot.com/2012/11/Muhammadiyah-Islam-Tanpa-Syariat.html, diakses tanggal 1 Juli 2015

hendaknya sadar bahwa hukum dan jurisprudensi yang selama ini menjadi rujukan utama, dibangun dalam konteks sosial masa lalu yang tidak selalu sesuai dengan kehidupan masyarakat zaman modern. Perlu ada pembongkaran ulang untuk meruntuhkan kesalahpahaman tentang syariat Islam yang telah diabadikan selama ini, yaitu dengan cara menafsirkan ulang apa yang dipahami oleh para mujtahid terdahulu dan ditafsirkan ulang sesuai dengan konteks zaman kekinian. Contohnya seperti apa yang dikemukakan oleh Abū Yusūf mengemukakan teori, yaitu "Jika suatu hukum dalam *naṣ* berasal dari adat istiadat dan adat itu kemudian berubah, maka hukum dalam *naṣ* itu juga ikut gugur atau ikut berubah".[201]

Al-Qarafī, seorang ulama terkenal mazhab Maliki, memberikan pernyataan yang lebih memperkuat pandangan Abū Yusūf di atas. Menurutnya, aplikasi hukum yang bersumber dari adat kebiasaan hendaknya berubah mengikuti perubahan adat itu sendiri, bahkan segala sesuatu dalam syariat mengikuti adat kebiasaan. Hal ini bukanlah memperbarui ijtihad yang sudah berjalan, tetapi kaidah ini merupakan hasil ijtihad para ulama yang telah mereka sepakati, dan tinggal mengikuti mereka tanpa dilakukan ijtihad lagi.[202]

Teori Abū Yusūf dan al-Qarafī di atas lalu dirumuskan secara lebih tegas dalam bentuk kaidah yang menyatakan:

تغيرالفتوى بتغير الازمان والامكنةوالاحوال والعوائدوالنيات

Artinya: "Perubahan fatwa dapat disebabkan perubahan zaman, tempat, keadaan, kebiasaan, dan niat / motivasi".[203]

Kaidah-kaidah di atas menjelaskan bahwa hukum mengandung motif atau *'illat* hukum, yaitu berupa tradisi, dan ketika tradisi tersebut telah berubah maka hukum dalam naṣ itu pun

---

[201]Ibrahim Husen, "Beberapa Catatan tentang Reakualisasi Hukum Islam" dalam *Kontektualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 262. Munawwir Syazali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 8. Muhammad Sidqi, *al-Wajiz fī 'Idah Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1983), hlm.157-164.

[202]Syīhab al-Dīn al-Qarafī, *al-Ihkam* (Kairo: Mustafa al-Bāb wa al-Halabi wa Auladuhu, 1978), hlm. 218.

[203]Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *I'lam al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Alamīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1975) , II: 1. Munawwir Syazali, *ibid,* hlm.8.

ikut berubah. Kaidah-kaidah tersebut juga menegaskan bahwa hukum syara' selalu berpijak atau berdasar pada situasi zaman, tempat, dan tradisi, sehingga ketika zaman, tempat dan tradisi tersebut berubah maka hukumnya juga berubah.[204]

Contoh penerapan kaidah di atas adalah Hadis Nabi saw. yang menjelasan bahwa alat ukur jual beli gandum dan kurma adalah takaran.[205] Takaran sebagai alat ukur dalam Hadis tersebut memang sudah menjadi adat tradisi pada zaman Nabi saw., dan bukan digunakan timbangan. Ketika ada perubahan tradisi di mana takaran tidak lagi digunakan sebagai alat ukur karena diganti dengan timbangan, maka ketentuan pun berubah, sehingga timbangan yang dipakai.[206]

Kajian historisitas terhadap teks-teks yang telah mapan (seperti Alquran dan Hadis) tidak dapat diterima oleh kalangan konservatif, bahkan kajian seperti itu dapat semakin memperkuat sikap kolot mereka, karena hal seperti itu oleh mereka dianggap sebagai bid'ah yang sesat dan menyesatkan. Argumentasi kalangan penolak historisitas ini adalah kaidah "*al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓ lā bi ḥuṣūṣ al-sabāb*" (yang dianggap itu adalah keumuman lafaz dan bukan kekhususan sebab). Sebenarnya penggunaan kaidah ini tidak benar, karena kaidah tersebut bukan ayat yang suci, bukan Hadis Nabi saw. yang mulia, dan bahkan bukan pula ucapan salah seorang Sahabat. Kalau pun ada yang mengatakannya, maka paling hanya berasal dari ucapan seorang tabi'in. Padahal Abu Hanifah, Imam dan tokoh terdepan *Ahlussunnah wa al-Jamā'ah*, berpendapat bahwa tidak perlu terikat dengan pendapat tabi'in. Ucapannya yang populer mengatakan "jika kita menemukan pendapat tabi'in, maka mereka adalah tokoh dan kita pun juga tokoh". Tidak boleh mengkultuskan pendapat tabi'in atau pun ulama, karena hal itu hanya hasil ijtihad manusiawi saja. Dengan kata lain, boleh menerima pendapat tabi'in atau pun ulama jika sudah yakin akan kebenarannya. Demikian juga

---

[204]Ibrahim Husen, *Beberapa Catatan tentang…*, hlm.263 – 264.
[205]Hadis riwayat Muslim, *Sahih Muslim* (Beirut: Dār al-Fikr, 1982), hlm.124.
[206]Ibrahim Husen*, Beberapa Catatan tentang…,* hlm. 263.

boleh menangguhkannya jika pendapat tersebut masih memerlukan kajian yang mendalam, baik dalil atau pertimbangannya. Demikian juga boleh menolaknya jika diyakini di dalam pendapat tersebut ada kesalahan. Sikap mengkultuskan warisan ulama masa lalu merupakan salah satu tanda dan penyebab kebekuan pemikiran Islam, bahkan secara total dapat dianggap sebagai faktor utama pembekuan tersebut.

Sebenarnya suatu lafal umum yang diungkapkan dalam teks tidak ada yang memiliki makna umum yang tingkat keluasannya sebagaimana dimaksud dalam kaidah tersebut. Sikap mengabaikan faktor "sebab" dapat menyebabkan kesalahan dalam memahami maksud ayat maupun Hadis karena kajian "sebab" adalah jalan satu-satunya untuk memahami latar belakang munculnya teks.[207]

Jadi, Jika dilihat dengan teori penafsiran ayat-ayat Alquran, maka pengaruh budaya terhadap pembentukan syariat sebagaiamana digagas oleh Khalîl memiliki relevansi yang sangat kuat. Dalam memahami sebab-sebab turunnya ayat Alquran, misalnya, ada kaidah yang berbunyi:"*Al-'ibrah bi ḥuṣūṣ al-sabāb lā bi 'umūm al-lafẓ" (*yang menjadi pertimbangan adalah sebab yang khusus bukan lafaz yang umum).

Teori di atas menjadikan realitas peristiwa tertentu sebagai dasar penyebab atau mempengaruhi turunnya suatu ayat. Faktor-faktor yang mempengaruhi tersebut tentu salah satunya adalah kebiasaan atau tradisi masyarakat. Dengan demikian, suatu hukum datang karena disebabkan suatu peristiwa yang di dalamnya ada tradisi atau budaya masyarakat.

Lebih tegas lagi disebut oleh Syaṭibī bahwa orang yang ingin menguasai secara mendalam tentang ilmu-ilmu Alquran dan Sunnah maka hendaklah memahami berbagai adat tradisi orang Arab, baik ucapan maupun perbuatan mereka, terutama tradisi budaya ketika Alquran diturunkan dan ketika Sunnah Nabi saw. muncul. Ketiadaan pengetahuan secara mendalam tentang hal itu hanya akan

[207]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Naṣ al-Mu'assas wa Mujtama'uh,* cet. ke-2 (Cologne, Jerman: Mansyûrât al-Jamal, 2 volume, 2002 dan Kairo: Mishr al-Maḥrûsah, 2 volume, 2002), hlm. 363.

menyebabkan kesalahan dalam memahami *naṣ*. Beberapa ayat dapat dikemukakan sebagai bukti perlunya pemahaman tradisi agar Alquran dapat dipahami dengan tepat. Menurut Syaṭibī, di antara ayat-ayat yang merupakan bukti adanya keharusan pemahaman berbasis tradisi lokal Arab adalah sebagai berikut:

"... dan sempurnakanlah Haji dan Umrah karena Allah".[208]

Perintah menyempurnakan dalam *naṣ* ayat ini hanya dapat dipahami dengan memahami tradisi masyarakat Arab saat itu. Mereka ternyata telah melaksanakan Haji dan Umrah namun dengan cara ada beberapa ibadah yang dirubah dan ada pula di antaranya yang dikurangi, seperti dalam tata cara *wuqūf* di 'Arafah. Maka turunlah ayat ini sebagai perintah agar pelaksanaan Haji disempurnakan dan tidak boleh lagi dikurangi.

"Hai orang-orang yang beriman janganlah kalian makan riba dengan cara berlipat ganda".[209]

Teks ayat ini secara lahiriah membatasi riba yang haram hanya pada riba yang berlipat ganda, sedangkan riba yang kecil atau ringan seolah-olah tidak dilarang atau boleh. Agar ayat ini dapat ditafsirkan dengan tepat, maka mesti dipahami lebih dahulu tradisi masyarakat Arab ketika itu. Kebiasaan mereka saat itu ternyata melakukan riba yang berlipat ganda. Seorang pelaku riba biasanya memberikan pinjaman hutang dengan cara pembayaran dalam jangka waktu tertentu. Jika batas waktu pembayaran sudah habis sementara hutang belum lunas maka pihak pemberi hutang mau memperpanjang batas pelunasan dengan syarat si berhutang perlu menambah biaya lagi. Demikianlah terus menerus terjadi sehingga bunga hutang terus bertambah yang menyebabkan penderitaan orang berhutang, sementara harta si pemberi hutang terus bertambah melalui bisnis hutang piutang. Dengan demikian ayat ini sebenarnya

---

[208]Q.S. Al-Baqarah [2]: 196.
[209]Q.S. Al-'Imrān [3]: 130.

mengharamkan riba secara total, tanpa pembatasan apa pun, baik yang banyak atau sedikit.[210]

Pendapat tokoh yang lain, seperti Muhammad Sa'îd al-'Asymãwî asal Mesir, menjelaskan bahwa syariat merupakan jalan, cara atau metode dan proses dalam menciptakan hukum secara terus menerus mengikuti perkembangan konteks yang ada tanpa membekukan hukum itu sendiri. Syariat merupakan prinsip-prinsip kemaslahatan yang berkelanjutan dalam menciptakan aturan-aturan baru, melakukan pembaruan-pembaruan dan interpretasi-interpretasi ulang sehingga tidak membeku ke dalam aturan formal, praktik, atau interpretasi baku.[211]

Menurut penulis apa yang disebut sebagai pemahaman syariat Islam oleh al-'Asymãwî tersebut di atas merupakan hakekat dan tujuan diturunkannya syariat Islam, yaitu demi kemaslahatan kehidupan umat manusia di mana pun dan sampai kapan pun. Maksudnya adalah bahwa syariat Islam itu tidaklah permanen dan masih bisa ditafsirkan ulang. Perlu ditegaskan bahwa yang permanen adalah bunyi ayat yang sudah tertulis di dalam Alquran, sedangkan pemahaman terhadap ayat tersebut masih bisa ditafsirkan ulang sesuai dengan masalah-masalah baru yang timbul dan belum ditentukan hukumnya atau pun masalah yang sudah ditentukan hukumnya tetapi sudah tidak relevan lagi pada zaman sekarang seperti dalam masalah waris dan poligami dalam Islam.

Syariat Islam menurut kesepakatan pemahaman pembaru hukum Islam di Indonesia merupakan ketetapan-ketetapan hukum yang berasal dari wahyu dan menjadi basis dari fikih. Secara normatif syariat Islam merupakan hukum Allah (syariah), tetapi secara empiris syariat Islam merupakan produk manusia dan sekaligus merupakan hukum manusia (fikih).[212]

---

[210]Abu Ishak al-Syaṭibī, *al-Muwafaqat fi ̄Uṣūl al-Syarī'ah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1976), hlm.151.

[211]*Ibid.,* hlm.150.

[212]Akh. Minhaji, Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam: Sebuah Pengantar Dalam *Ontologi Hukum Islam* (Yogyakarta: Program Studi Hukum Islam PPS UIN SUKA, 2010), hlm.9.

Jadi, secara empiris syariat Islam itu juga tidak permanen dan bisa berubah-ubah sesuai perubahan zaman dan tempatnya. Ini bisa dijadikan alasan bahwa syariat Islam itu tidak permanen dan tidak identik Arab meskipun telah diturunkan di bumi Arab, karena setelah Islam berpindah dari dunia Arab mesti beradaptasi dengan tradisi yang berbeda dengan tradisi Arab. Maka berlakulah istilah *blueprint* Islam awal yang diturunkan di tengah-tengah tradisi Arab yang bisa dijadikan pijakan pemahaman syariat Islam di hari ini.

3. Pemahaman syariat Islam menurut Khalīl ‘Abd al-Karīm

Khalîl menjelaskan bahwa syariat Islam adalah hukum-hukum yang kewajibannya sudah diatur secara jelas dan tegas dalam Alquran atau hukum-hukum yang ditetapkan secara langsung oleh wahyu, misalnya kewajiban zakat, puasa, haji, *syūra*, dan denda *akilah*.[213]

Sementara ketika membahas perkembangan fikih klasik dan modern, Khalîl tidak mengambil contoh-contoh kasus fikih tersebut dari ayat Alquran atau tidak diambil dari hukum yang sudah ada dalam Alquran tersebut, melainkan dari pendapat para ahli hukum Islam, baik sahabat atau tabi'in atau ulama sesudahnya, berupa kasus-kasus yang berkembang dalam masyarakat yang hukumnya belum diatur secara tegas dan jelas dalam Alquran. Sebagai contoh adalah kasus seorang istri (majikan perempuan) yang meminjamkan budak perempuan kepada suaminya untuk digauli, lalu dipinjamkan lagi kepada bapaknya, dan saudaranya. Dalam masalah ini Khalîl mengkritik sikap dan pendapat fikih dari ulama-ulama kalangan tabi'in dan sesudahnya yang membolehkan perbuatan tersebut. Misalnya sikap Imām Al-Sauri dan al-Auza'i yang berpendapat boleh menjadikan budak perempuan sebagai pinjaman dan membolehkan budak perempuan tersebut digauli oleh laki-laki yang meminjamnya. Khalîl mempertanyakan di mana letak nilai-nilai kemanusiaan dalam pendapat fikih tersebut. Sikap tabi'in seperti ini menurut Khalîl bertolak belakang dengan pendapat Umar

[213]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Jużûru…*, hlm. 4 & 7.

bin Khaṭṭab yang pernah melarang anak-anaknya untuk menggauli budak perempuannya, karena perbuatan seperti itu diharamkan.[214]

Fatwa-fatwa ulama fikih atau aturan yang dikeluarkan untuk menjawab masalah tersebut jelas tidak tercantum dalam Alquran maupun dalam teks-teks keagamaan, melainkan hanya penjabaran atau penafsiran ulama dari ayat-ayat tentang budak. Aturan-aturan hukum yang dihasilkan oleh para ulama tersebut, misalnya fatwa fikih menurut Imam Al-Sauri, al-Auza'i, al-Lais, dan Mālik, oleh Khalîl digolongkan sebagai fikih. Oleh karena itu, fikih menurut Khalîl adalah hukum yang belum diatur secara tegas dan jelas dalam Alquran, melainkan hanya penjabaran atau penafsiran ulama dari ayat-ayat Alquran terkait dengan masalah-masalah yang dihadapkan kepadanya. Jadi, fikih menurut Khalīl adalah produk manusia, yang merupakan manifestasi kehidupan masyarakat dan karena itu syariat Islam selalu berdialektika dengan perkembangan realitas perbuatan manusia yang senantiasa berkembang dan berubah dari zaman ke zaman dan menghasilkan apa yang disebut sebagai fikih modern.[215] Dengan demikian, menurut penulis eksistensi syariat Islam akan tetap terjaga dan terpelihara di ruang publik.

Jadi, dapat ditarik kesimpulannya, bahwa syariat Islam merupakan ketentuan hukum Allah yang sudah tertera di dalam Alquran sedangkan fikih adalah sebuah penafsiran hukum Allah yang terdapat di dalam Alquran maupun Sunnah terhadap setiap permasalahan yang timbul secara terus menerus sesuai dengan perkembangan peradaban. Hasil dialog antara wahyu (syariat Islam) dengan realitas itulah fikih yang setiap saat bisa berubah, karena alasan kemaslahatan. Penekanannya adalah bahwa fikih merupakan hasil kerja pemikiran manusia yang disebut dengan ilmu pengatahuan. Ilmu pengetahuan tidak akan pernah terlepas dengan relasi-kuasa. Maksudnya, bahwa di dalam fikih itu ada wujud relasi-kuasa yang bermain di dalamnya, tidak mulus dari hasil pemikiran

---

[214]Khalîl 'Abd al-Karīm, *al-Usus al-Fikrîyyah li al-Yasãr al-Islãmî* (Kairo: Dãr al-Ahãlî, 1995), hlm.112.

[215]*Ibid.*

manusia murni. Ini sudah menjadi rumus, bila fikih itu masuk dalam naungan sebuah negara yang di dalamnya terdapat relasi-kuasa.

Pemahaman terhadap syariat Islam dan fikih yang dijabarkan oleh Khalîl tersebut di atas penulis jabarkan bahwa syariat Islam itu tidak untuk dipahami secara tekstual seperti yang dilakukan oleh kelompok *du'at* selama ini. Syariat Islam yang terdapat di dalam Alquran masih bisa ditafsirkan ulang sesuai dengan konteks dan masalah-masalah baru yang timbul pada zaman kekinian dalam wujudnya sebagai fikih. Demikian juga syariat Islam bisa dipraktikkan kapan saja, di mana saja tidak perlu menunggu tegaknya sebuah negara Islam. Negara bersifat nasional untuk melindungi kepentingan nasional yang bersifat plural tidak hanya diperuntukkan bagi satu masyarakat agama saja, yaitu Islam. Pada setiap negara pasti ada beberapa agama yang bernaung di dalamnya yang juga dianut oleh manusia yang perlu mendapat perlindungan untuk hidup nyaman.

Jadi, menurut penulis jika dilihat dari pendapat Khalīl tersebut di atas dapat penulis simpulkan bahwa yang menjadi titik tekan di sini adalah sebuah tanggung jawab negara terhadap rakyat dalam hal keamanan dan kenyamanan hidup sebagai warga negara, karena semua agama itu dianut oleh manusia sebagai warga negara. Inilah alasannya bahwa sebuah negara tidak perlu diberi tambahan nama Agama, seperti: negara Islam, negara Kristen, negara Budha atau pun Negara Hindu. Alasannya adalah untuk menghindari praktik diskriminasi terhadap rakyat.

B. Asal Usul Syariat Islam

Dalam sub ini Khalîl 'Abd al-Karîm ingin menunjukkan sebuah bantahan terhadap kelompok *du'at* (sebutan untuk kalangan Islam kanan/fundamentalis atau pun Islamisme di Mesir) yang telah mengilustrasikan bahwa fase pra-kerasulan Muhammad saw. dengan predikat-predikat keji dan menggambarkan bangsa Arab di semenanjung Arabia ketika itu dengan gambaran-gambaran minor (tercela).

Sehingga terbentuk *image* kuat di alam pikiran (umat Islam) bahwa era tersebut merupakan era kekelaman, kebodohan, dan kesesatan, di mana penduduk pada masa itu pun tidak lebih dari kelompok orang-orang Barbar (gambaran sebuah bangsa yang tidak berperadaban) yang bengis, irasional, tidak berbudaya, dan bermoral bejat.[216]

Apa yang telah diasumsikan tentang gambaran hidup masyarakat Arab oleh kalangan pendakwah (*du'at*) tersebut di atas, bahwa kondisi tersebut menguntungkan Islam, terlebih bahwa Alquran sendiri menyebut era tersebut dengan terma *al-Jāhiliyyah* (kebodohan). Padahal yang terjadi adalah sebaliknya, karena asumsi tersebut justru telah mendiskredit kan Islam itu sendiri.[217] Dari alasan inilah, menurut pendapat penulis, kelompok *du'at* berpendapat bahwa Islam adalah sebuah ajaran murni tanpa campur tangan tradisi Arab pra-Islam, seperti yang ditulis Khalīl dalam teksnya.

Sebagai bantahannya, hasil penelitian Khalîl 'Abd al-Karîm menunjukkan sebuat fakta sejarah bahwa tuduhan kelompok *du'at* terhadap kebodohan bangsa Arab pra-Islam tidaklah benar. Alasannya, di mana tradisi Arab adalah telah dijadikan bahan dasar Islam (syariat Islam), karena tradisi Arab merupakan sumber dari beragam hukum, norma, sistem, adat istiadat dan tradisi, di mana Islam telah mensyariatkannya. Islam telah mewarisinya dalam segala aspek kehidupan, seperti: masalah ritual, peribadatan, sosial kemasyarakatan, ekonomi, politik, dan hukum (perundang-undangan).[218] Statemen ini menunjukkan bahwa tradisi Arab pra-Islam adalah materi ajaran Islam dan syariat Islam. Namun demikian bukan berarti bahwa Islam dan syariat Islam identik Arab dan mesti tetap dalam bentuk

[216]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Juẓûru…,* hlm.7.
[217]*Ibid.,* hlm.7.
[218]*Ibid.,* hlm.11.

kearabannya di mana pun Islam dan syariat Islam dijadikan tata aturan untuk dipraktikkan.

Selanjutnya, menurut Khalîl 'Abd al-Karîm, bahwa Islam telah mewarisi sesuatu yang mencukupi dari tradisi Arab pra-Islam, bahkan *overloaded* dalam segala aspek kehidupan Islam: ritual peribadatan, sosial kemasyarakatan, ekonomi, politik, hukum (perundang-undangan).[219] Sedangkan tradisi Arab pra-Islam berasal dari agama Nabi Ibrahim as., yaitu agama Hanif yang telah disalahpahami oleh sebagian besar bangsa Arab pada waktu itu. Tradisi tersebut telah diadopsi dalam Islam dan tetap dipraktikkan sampai sekarang oleh umat Islam di seluruh penjuru dunia. Contohnya ialah pengagungan terhadap Ka'bah, Haji, Umrah, penghormatan kepada Nabi Ibrahim as. dan Ismail as., sakralisasi bulan *Ramaḍan* dan Puasa, *Ṣalāt*, pembagian harta waris, pertemuan pada hari Jum'at (*Ṣalāt* Jum'at), dan pengagungan bulan haram. Pada persoalan pranata sosial dan hukuman, ada jampi-jampi dan mantera, poligami, kehormatan nasab, perbudakan, *al-Aqilah* (diyat/denda), dan *Qasamah* (sumpah).

Hal tersebut di atas menurut Khalīl, merupakan *blueprint* atau ladang uji coba bagi Islam dan syariat Islam di zaman sekarang. Di sana ada beberapa isu polemis yang memang bakal menimbulkan polemik sengit. Khalīl mencontohkan, misalnya, perang mulut yang pergejolak dan meletus secara tiba-tiba di Mesir pada bulan Rabiul Akhir tahun 1989 dengan memicu perdebatan seputar bunga deposito dan aktivitas perbankan. Perang ini mampu memecah barisan *du'āt* (kelompok kanan) yang mereka sebut-sebut sebagai bangunan yang kompak menjadi dua barisan yang saling berhadapan. Perang ini memicu kalangan *du'āt* untuk saling melempar tuduhan paling keji, ungkapan paling kotor, dan cacian paling kasar antar mereka sendiri,

---

[219] *Ibid.,* hlm.12.

sampai-sampai dua instansi keagamaan yang resmi, al-Azhar dan *Dar al-Ifta'* berdiri saling berhadapan.[220]

Dalam masalah ini, Khalīl berusaha mencari jawaban-jawaban permasalahan yang dilontarkan oleh kalangan *du'āt* mengenai isu tradisi dan adat-istiadat suku-suku Arab yang telah ada sebelum turunnya wahyu kepada Nabi Muhammad saw. Di sana ada reinkarnasi hidup bagi tradisi-tradisi dan adat-istiadat serta sistem-sistem hidup tribalisme Arab kuno yang dipresentasikan oleh suku-suku pedalaman. Ia masih hidup bersama Umat Muslim hingga sekarang di Semenanjung Arab, juga di negara-negara Teluk, *Yaman, 'Irāq, Sūriyā, Yordania, Sīnā, Maṭrūḥ,* Republik *Libya* dan di pelosok gurun sahara negara-negara Arab lainnya.[221]

Menurut penulis, apa yang diistilahkan Khalīl dengan kata *blueprint* dapat dijadikan dasar pemikiran dalam menyelesaikan masalah syariat Islam yang berhadapan dengan permasalahan zaman modern di luar dunia Arab. Kenyataannya syariat Islam historis itu sangat terbuka dan menerima keterbukaan, lebih mengutamakan kompromi dan dialog dengan tradisi lokal, di mana ia datang sebagai agama baru untuk memperkenalkan diri di hadapan khalayak yang tidak dianggapnya nol. Selanjutnya, Islam dapat hidup berdampingan secara damai dengan tradisi lama yang sudah ada. Betapa syariat Islam telah mengagungkan tradisi bangsa Arab pra-Islam dengan mengadopsinya ke dalam ajaran Islam.

Untuk menghindari terjadinya pengulangan adanya kesalahpahaman, seperti yang telah terjadi selama ini bahwa syariat Islam adalah apa yang dipraktikkan di dunia Arab baik dalam hal tradisi peribadatan, berpakaian, praktik kehidupan sosial, ekonomi dan politik, perlu ada pemaparan

---

[220] *Ibid.,* hlm.12-13.
[221] *Ibid.*, hlm.13.

secara jelas. Allah menurunkan Islam dan syariat Islam di hadapan tradisi Arab memiliki arti bahwa Islam tidak mengatakan "inilah aku" tapi Islam cenderung mengatakan "siapa yang ada di hadapannya". Islam dan syariat Islam senantiasa bisa beradaptasi dengan siapa pun, di mana pun dan kapan pun.

Sebagai sampelnya dapat dilihat dari ritus-ritus peribadatan warisan suku Arab, sebagai berikut:

1. Pengagungan Baitul Haram (Ka'bah) dan Tanah Suci

Sebelum Islam, di Semenanjung Arab terdapat dua puluh satu Ka'bah, tetapi seluruh suku Arab sepakat untuk mensucikan Ka'bah yang ada di Mekah dan berusaha keras untuk bisa melakukan ibadah Haji ke kota tersebut. Hal ini merupakan gambaran bahwa pengagungan terhadap Ka'bah merupakan tradisi Arab yang telah dipraktikkan secara turun temurun.

> "Aku bersumpah demi Ka'bah yang dithawafi
> Oleh orang-orang dari keturunan Quraisyi dan Jurhum."[222]

Sebagai bentuk pengagungan terhadap Ka'bah bagi bangsa Arab pada waktu itu telah dilakukan oleh sejumlah suku yang sebagian anggotanya menganut agama Yahudi dan Nasrani ikut serta dalam melaksanakan ibadah di musim Haji. Wujud pengkultusannya, apabila ada seseorang di antara jama'ah Haji yang (secara kebetulan) melihat pembunuh ayahnya di Baitul Haram, ia sedikit pun tidak mau mengusiknya.[223] Selain pengagungan terhadap Ka'bah, bangsa Arab juga sangat menghormati dan mengagungkan penduduk Mekah (Quraisy), dengan menyebutnya sebagai *Ahlul Harām* (penduduk tanah suci).

---

[222]Tujuh syair terbaik yang ditempel di dinding Ka'bah, *Ibid.*, hlm.15.
[223]*Ibid.*, hlm.15.

Islam datang melakukan hal yang sama seperti apa yang telah dilakukan oleh bangsa Arab sebelumnya baik terhadap Ka'bah maupun penduduk Mekah. Alquran menyebutnya sebagai tempat yang aman dan damai (barang siapa memasukinya maka ia akan aman).[224] Allah telah memilih kota Mekah sebagai titik pertama lahirnya Islam, jatuh pilihannya pada putra Quraisy keturunan Nabi Ismail as., ialah Nabi Muhammad saw.

Menurut penulis, ini berarti bahwa Islam tidak menolak apa-apa yang baik yang telah menjadi kebiasaan dan tradisi bangsa Arab dari nenek moyang mereka, bahkan Islam cenderung melengkapi, memilah dan menyempurnakan demi kemaslahatan kehidupan kemanusiaan sampai akhir zaman. Usaha ke arah kesempurnaan masih terus diupayakan sampai sekarang agar Islam dan syariat Islam tetap eksis di ruang publik dari zaman ke zaman, termasuk pada era global saat ini.

2. Haji dan Umrah

Bangsa Arab pra-Islam telah melaksanakan ibadah Haji pada bulan *Żulhijjah* setiap tahunnya. Bulan tersebut sangat terkenal dengan sebutan "Musim Haji". Bangsa Arab pra-Islam menjalankan ritual-ritual selama menunaikan ibadah Haji sebagaimana yang dijalankan oleh kaum Muslim yang melaksanakan ibadah Haji ke tanah suci sampai sekarang, yaitu talbiyah, ihram, memakai pakaian ihram, membawa hewan kurban dan mengumumkannya, *wuqūf* di 'Arafah, menuju Muzdalifah, bertolak ke Mina untuk melempar jumrah, menyembelih korban, *ṭawāf* mengelilingi Ka'bah sebanyak tujuh putaran, mencium *Ḥajar 'Aswad*, dan *Sa'i* antara bukit Ṣafā dan Marwah. Mereka menyebut hari ke-8 *Żulhijjah* dengan nama *Yaumu al-Tarwiyyah* (hari Tarwiyah), *wuqūf* di Arafah pada hari ke-9, hari ke-10 mulai

[224]Q.S. Ali Imran [3]: 97.

menuju Mina dan melempar jumrah. Mereka menyebut hari-hari itu sebagai hari-hari *Tasyrīq*. Demikian juga mereka melaksanakan ibadah umrah di luar musim haji.[225]

Ada sebagian ritual haji yang dihapuskan oleh Islam, seperti ungkapan-ungkapan yang terangkum dalam talbiyah yang bernada syirik (memuja berhala-berhala yang ada di sekitar Ka'bah), dan melaksanakan *ṭawāf* sambil telanjang. Selebihnya dinilai baik, tidak menyalahi syariat Islam, tetap diadopsi dalam ajaran Islam dan menjadi ritual rutinitas Haji dan Umrah.

3. Sakralisasi Bulan *Ramaḍan*

Sudah menjadi tradisi bangsa Arab penganut agama Nabi Ibrahim a.s. (kelompok *Hanīfiyyah*) bahwa setiap datang bulan *Ramaḍan*, mereka berkhalwat di gua Hira. Hal ini selalu dilakukan oleh Abdul Muṭalib dan pengikutnya. Dalam bulan ini juga sangat dianjurkan untuk menjamu para fakir miskin, sebagai wujud penghormatan terhadap bulan yang dimuliakan ini.[226]

Menurut penulis, kebiasaan Abdul Muṭalib ini telah diikuti oleh cucunya, yaitu Nabi Muhammad saw. Ia selalu berkhalwat di dalam gua tersebut dalam rangka merenung dan mencari jawaban dari masalah-masalah yang dihadapinya, terutama permasalahan umat pada saat itu. Pada akhirnya Muhammad saw. mendapatkan petunjuk dari Allah dengan menerima wahyu-Nya melalui malaikat Jibril sebagai tonggak awal penyebaran agama Islam di tanah Arab, yaitu pada tahun 610 M.

Jadi, kebiasaan yang dilakukan Nabi saw. pergi ke gua Hira untuk beruzlah dari kehidupan yang hingar bingar pada waktu itu bukan semata-mata karangan dan angan-angan Nabi saw. sendiri tanpa dasar. Kebiasaan berkhalwat

---

[225]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Juẓûru…,* hlm.16-17.

[226]*Ibid.,* hlm.18.

ke gua Hira tersebut telah diajarkan oleh kakeknya, Abdul Muṭalib, sebagaimana ia memberi contoh kepada para pengikutnya, karena Abdul Muṭalib adalah seorang yang tetap konsisten memegang teguh ajaran Nabi Ibrahim as. (agama *Hanīf*) sampai akhir hayatnya.

Abdul Muṭalib adalah seorang tokoh yang dikagumi karena kebaikan dan kedisiplinannya, baik dalam hal beribadah, bersoaialisasi dan termasuk dalam ketokohannya. Ia selalu bisa bersikap adil dan bijak dalam menyelesaikan setiap masalah kaumnya. Ia dianggap sebagai orang yang mempunyai kuasa, tapi tidak memanfaatkan pengaruhnya untuk mencari keuntungan pribadi dan kesenangannya. Ia telah menjalankan strategi kuasa dengan cara mendisiplinkan diri dan para pengikutnya sampai akhirnya berpengaruh ke dalam praktik kehidupan Nabi saw. sejak kecil sampai beliau diangkat sebagai seorang Nabi saw. dan Rasul.

Dari pemaparan teks Khalil tersebut di atas dapat penulis jelaskan bahwa contoh-contoh tradisi yang disebutkan di atas juga menyiratkan tentang adanya syariat Islam yang sangat menghargai apa yang sudah ada dan baik bagi kehidupan bangsa Arab pada waktu itu. Namun demikian tidak berarti bahwa syariat Islam itu identik Arab, murni, sakral, dan permanen.

Tidak identik Arab, karena Islam sebagaimana digambarkan sejak awal kedatangannya sangat ramah lingkungan yang bisa berpindah tempat juga dalam rangka ramah lingkungan. Maksudnya, Islam bisa berpindah tempat di bumi mana pun selain Arab untuk tetap ramah lingkungan tidak mesti identik Arab. Misalnya, cara berpakaian orang Indonesia walau pun sudah berpindah agama ke Islam tidak perlu merubah cara berpakaian seperti orang Arab, seperti yang dipahami oleh kelompok fundamentalis selama ini, maksudnya tidak mesti memakai cadar.

Islam itu tidak murni, karena sebagian besar ajarannya diadopsi dari tradisi Arab pra-Islam sebagai wujud bahwa Islam

datang hanya untuk memperbaiki dan menyempurnakan ajaran para Nabi sebelumnya. Seperti ajaran dalam agama *Hanīf* yang telah diajarkan oleh Nabi Ibrahim as. dan dianut serta dipatuhi oleh bangsa Arab pra-Islam.

Syariat Islam tidak permanen, karena masih bisa ditafsir ulang ketika zaman sudah berubah dan timbul masalah-masalah baru yang belum ditentukan kadar hukumnya melalui sebuah ijtihad dalam bentuknya yang disebut fikih. Khalīl menegaskan bahwa yang dimaksud permanen dan sakral itu adalah ayat Alquran yang sudah tertulis berdasarkan wahyu, akan tetapi dari segi penafsiran sebagai hasil ijtihad manusia masih bisa berubah.

Seorang sarjana Mesir, Muhammad al-Nuwaihī, yang sejalan dengan pemikiran Khalīl 'Abd al-Karīm, membantah wacana yang menyebutkan bahwa syariat Islam itu adalah permanen. Ia meyakini bahwa Islam pada umumnya adalah agama yang progresif dan revolusioner, tetapi sejak era dekadensi (keadaan merosot dan mundur), Islam berbalik menjadi perangkat "pengekangan intelektual" dan "pembekuan pola pikir masyarakat". Dia mengemukahan dua sebab, mengapa hal ini terjadi, yaitu: (1) munculnya kelas masyarakat yang memonopoli interpretasi agama yang mengklaim bahwa hanya kelompoknyalah yang berhak berbicara tentang agama dan menetapkan pendapat atau doktrin yang sesuai atau pun tidak sesuai dengan agama; dan (2) keyakinan kelas ini bahwa sumber-sumber keagamaan atau teks memiliki aturan dan ajaran yang mengikat, tidak dapat dimodifikasi atau dirubah, baik yang berkaitan dengan doktrin atau persoalan kehidupan sehari-hari.[227]

Al-Nuwaihî menegaskan bahwa sistem tingkatan kelas di atas tidak diakui dalam Islam, karena Islam tidak membedakan kelas dalam masyarakat. Dia mengakui betapa pentingnya keberadaan

[227]Buku karya Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, Diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul: *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm.88-89.

para ahli yang mempelajari Islam, tetapi ia berkeberatan dengan klaim "*infalibilitas*" (tidak mungkin salah), kelompok ini menolak untuk berdiskusi, menuduh lawan-lawan intelektualnya sebagai orang kafir atau ateisme, berusaha melarang publikasi buku-buku yang dapat menyudutkan kelompoknya, melakukan penyitaan bersama pemerintah terhadap buku-buku itu jika ternyata dipublikasikan, menyiksa pengarangnya dan menghasut otoritas, serta masyarakat awam untuk melawannya.[228]

Lebih lanjut, al-Nuwaihî menegaskan bahwa sumber-sumber keagamaan yang lebih awal, aturan-aturan dan ajaran-ajarannya tidak bersifat baku dengan kategori dan bentuk-bentuk yang absolut. Al-Nuwaihî menolak pernyataan ulama bahwa sumber-sumber itu merupakan sistem yang sempurna dan komprehensif yang sesuai bagi seluruh masyarakat di semua tempat dan waktu tanpa perlu perubahan. Ketika mereka merujuk pada Alquran untuk mendukung pendapatnya, al-Nuwaihî menentang penafsirannya. Misalnya, dia mengatakan bahwa ada firman Allah yang menyatakan:

"Kami tidak mengabaikan sesuatu apa pun di dalam kitab ini (Alquran)."[229]

Maksud ayat tersebut tidak berarti bahwa Allah swt. telah menyebutkan segala sesuatu di dalam Alquran sebagaimana mereka dakwakan. Dalam konteks ini, Alquran yang dimaksudkan adalah *al-lauḥ al-maḥfūz* yang dari-Nya Allah mengasalkan keabadian dari alam azali, muatan-muatan Alquran termasuk seluruh ciptaan-Nya, nasib semua orang dan ketentuan segala sesuatu. Ulama sering merujuk firman Allah:

"Dan kami telah menurunkan Alquran untuk menjelaskan segala sesuatu".[230]

" . . . sebuah Kitab yang menjelaskan segala sesuatu"[231]

---

[228] *Ibid.*, hlm.89.
[229] Q.S. Al-An'ām [6]: 38.
[230] Q.S. Al-Naḥl [4]: 89.
[231] Q.S. Yusūf [12]: 111.

"*Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu ni'mat-Ku, dan telah Ku-riḍai Islam itu jadi agama bagimu".*[232]

Menurut al-Nuwaihî yang menjadi acuan ayat-ayat ini semata-mata pada prinsip doktrin keagamaannya, dan tidak berkaitan dengan persoalan sehari-hari, sebagaimana dinyatakan mereka. Al-Nuwaihî sangat berkeberatan dengan orang yang menyatakan bahwa Alquran adalah rekaman seluruh ilmu dan seluruh wilayah pengetahuan manusia.[233]

Dengan mengakui keluasan, keragaman, kerumitan, dan penyelidikan ilmu modern, al-Nuwaihî menuduh bahwa mereka telah mengadopsi posisi orang-orang yang meninggalkan intelek manusia, menyerukan stagnasi sosial dan pandangan yang berbalik ke belakang reaksioner. Demikian juga, dia sangat berkeberatan dengan mereka yang menyatakan bahwa Alquran, Sunnah Nabi saw. dan mazhab hukum Islam memiliki solusi terhadap seluruh persoalan. Dia menyatakan bahwa orang-orang semacam itu tidak perlu diperhatikan. Alasannya, karena mereka tidak mengetahui sesuatu apa pun tentang tingkat dan kompleksitas ilmu hukum, kode, dan sejarah hukum Islam yang melalui banyak tahab perkembangan dan perubahan, dan itu menunjukkan vitalitas dan fleksibelitasnya pada saat hukum Islam memiliki pengaruh dominan.[234]

Gambaran pemikiran al-Nuwaihî tersebut lebih dapat memperjelas adanya struktur diskursif yang mewacanakan syariat Islam adalah permanen, tidak perlu ada kesesuaian dengan kearifan lokal di mana pun syariat Islam diterapkan. Wacana ini terus menyebar dan mengkristal tanpa jalan keluar yang jelas. Model struktur lama ini semakin menunjukkan ketidak peduliannya pada kepentingan kemanusiaan, bersembunyi di balik realitas kehidupan

[232]Q.S. Al-Ma'idāh [5]: 3.
[233]Buku karya Issa J. Boullata, *Trends and Issues...,* hlm.90.
[234]*Ibid.*

nyata, dan menganggap segala sesuatunya tidak penting demi mempertahankan status quo.

Dalam hal tersebut di atas, penulis berpendapat bahwa Muslim fundamentalis tetap bertahan dalam tradisi syariat Islam-*minded* dan anti demokrasi. Alasannya, selain terkait dengan relasi-kuasa, tidak lain adalah dampak dari kehidupan yang traumatik pada masa abad tengah selama 500 tahun (mulai abad ke-13 sampai abad ke-18 M). Mereka tidak mampu membangun pemikiran baru karena takut menyalahi para leluhurnya yang cukup eksis pada masa klasik. Mereka hanya bisa mengambil kesimpulan apa adanya (berdasarkan makna harfiah teks) dari apa yang telah dicetuskan oleh para ulama pada masa klasik.

Selayaknya tidaklah demikian, dimana Umar bin Khaṭṭab (w. 644 M) dengan tegas tidak menerapkan ketentuan-ketentuan tertentu dari Alquran karena ada perbedaan kondisi kehidupannya saat itu dengan kondisi pada masa Nabi saw. (w.632 M). Misalnya, (1) Umar menghentikan hukuman kepada pencuri selama berlangsung masa paceklik yang secara temporal bertentangan dengan Q.S. al-Maidah [5]: 38; dan (2) dihentikannya pemberian hasil *zakāt* bagi mereka yang hatinya masih lemah dengan Islam (*al-mu'allafu qulûbuhum*), sebagaimana ditetapkan dalam Q.S. at-Taubah [9]: 60.

Dalam hal warisan yang pada masa lalu, anak perempuan hanya mendapat setengah dari bagian anak laki-laki, perlu ditinjau ulang karena sudah tidak sesuai dengan kehidupan di zaman modern. Apakah masih layak anak perempuan mendapat bagian setengah dari anak laki-laki. Perlu dipahami bahwa penafsiran terhadap teks bisa diadakan pengulangan kapan saja waktunya, sedangkan yang tidak boleh dirubah adalah keaslian teks Alquran. Di sinilah penekanan al-Nuwaihî bahwa sudah menjadi kewajiban para tokoh Muslim untuk mencari solusi sendiri terhadap persoalan-persoalan modern dan menjawab pertanyaan-pertanyaan modern tanpa perlu "otentifikasi" tradisi masa lalu.

Pemikir Arab lain yang sejalan dengan pemikiran Khalīl ‘Abd al-Karīm menggambarkan kemungkinan pemutusan pelaksanaan ketentuan-ketentuan Alquran tertentu jika kondisi menuntut demikian adalah seorang sarjana asal Libanon, Hasan Sha’b. Dalam bukunya, *al-Islãm Tujjãh Tahāddiyãt al-Hayãt al-‘Aṣriyyah* (Islam Menghadapi Tantangan Kehidupan Modern) dia mengatakan:

> “Tidak seorang pun dapat membatalkan kecerdasan kami dalam memahami Alquran dengan cara baru berdasarkan kondisi-kondisi yang belum pernah terjadi sebelumnya. Jika kita melihat perlunya menghentikan implementasi (*waqf al-‘ammah*) salah satu di antara ketentuan teks Alquran, Tuhan telah memberikan hak ini kepada kita. Karena dia ingin agar firman-Nya dijadikan sebagai perbuatan dan bukan tidak adanya perbuatan (*inaction*), sebagai sebab kesuksesan dan bukan kehancuran kita.”[235]

Hasan Sha’b menegaskan bahwa pendapat ini bukan berangkat dari preseden sejarah seperti dilakukan al-Nuwaihî, tetapi dari titik tolak teologis yang secara serius mengambil konsep Alquran bahwa manusia adalah khalifah Tuhan di muka bumi (misalnya dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 30), dan makhluk bebas yang dapat mencapai kebenaran di bawah bimbingan Tuhan, dengan menggunakan akal dan inderanya (misal Q.S. ar-Ra’d [13]: 1-14). Konsekuensinya, dia memahami Islam sebagai proses “menjadi” (*becoming*) yang tiada akhir, revolusionisme intelektual yang terus-menerus, dan kerangka kerja ideologis di mana peradaban Islam selalu dapat direnovasi secara kreatif dengan bantuan imajinasi kreatif yang dimiliki oleh setiap hamba Allah yang hidup di muka bumi ini. Menurutnya, jika peradaban modern pada dasarnya bersifat rasional dan ilmiah, Islam adalah metafisis dan peradaban Islam pada dasarnya bersifat religius, fakta yang menurutnya merupakan asal munculnya tantangan kehidupan modern yang dihadapi Islam. Sebab hanya pikiran kreatif yang memungkinkan Islam keluar dari tantangan itu, dan manusia mesti bertindak secara bebas untuk

---

[235]*Ibid.*, hlm.95.

menemukan semangat atau esensi Islam yang benar guna membangun suatu peradaban Islam yang baru.[236] Manusia yang terbelenggu, hidup dalam tekanan dan traumatik tidak akan sanggup mencairkan ide-idenya yang ada dan tersimpan dalam memorinya. Hanya manusia yang bebaslah yang bisa mengasah dan mempertajam kecerdasan dan kreativitasnya untuk dapat merubah sebuah peradaban ke arah yang lebih maju dan dapat dinikmati oleh masyarakat modern.

Menurut pendapat penulis, secara logis, Tuhan sangat mendukung setiap perbuatan hambanya dalam rangka meluruskan kebaikan hidup bagi dirinya dan masyarakat. Apa pun bentuk solusinya, selama itu untuk kemaslahatan dan keberlangsungan hidup manusia di atas muka bumi ini, lebih diutamakan. Realita sangat berperan, tentunya sebagai dasar setiap pengambilan keputusan yang adil dan bijak dalam bentuknya yang universal, manusiawi, dan spiritual. Hendaknya dihasilkan suatu struktur spiritual demokratis yang tidak membedakan antara Muslim dan non-Muslim, laki-laki dan perempuan, karena Tuhan tidak membuat perbedaan-perbedaan itu. Kebaikan harus dikembangkan dan manusia mestinya melakukan suatu perbuatan yang memberi nilai yang positif bagi dirinya, keluarga, dan masyarakat.

C. Tradisi Nabi saw. dalam Menetapkan Syariat Islam Masa Awal

Penulis berpendapat bahwa Nabi saw. telah menyebarkan dakwah Islam secara kontekstual. Alasannya, Nabi menyiarkan dakwahnya menggunakan metode yang halus, yaitu dengan cara tetap menghormati tradisi yang sudah biasa dilakukan oleh masyarakat sebelumnya. Gambaran metode dakwah Nabi saw. ini diungkap oleh Khalīl dalam rangka menolak pemikiran kelompok *du'at* yang tekstualis dalam memahami keseluruhan dari ajaran Islam pada zaman Nabi saw. di Mekah dan Madinah yang dipertahankan dan untuk tetap dipraktikkan di Mesir. Contohnya bahwa kelompok *du'at* tetap teguh pada pendiriannya untuk

---

[236] *Ibid.*, hlm.96.

memperjuangkan berdirinya negara Islam di Mesir dalam rangka mengamalkan syariat Islam yang benar seperti pada zaman Nabi saw. tanpa pertimbangan adanya penganut agama lain, seperti penganut agama Kristen di Mesir.

Khalīl menyebutkan dalam teksnya bahwa banyak cara dan pendekatan yang dipraktikkan oleh Nabi saw. dalam rangka menarik rasa simpati orang-orang Yahudi terhadap Islam sebagai agama baru yang ada pada masa itu. Ini merupakan strategi yang dipilih oleh Nabi saw. dalam upaya menjalankan misi keislaman dan memperkuat kedudukan umat Islam. Praktik-praktik yang dilakukan Nabi saw., antara lain:

1. Melaksanakan puasa 'asyura'

Nabi saw. menjalankan puasa *'āsyūrā'*, karena ini merupakan tradisi *hanīfiyyah* yang sudah berlaku pada bangsa Arab sebagai ajaran yang dititahkan oleh Nabi Ibrahim as. dan menjadi kebanggaan bangsa Arab pra-Islam pada umumnya.[237] Sebelum diangkat sebagai seorang Nabi dan Rasul, Muhammad saw. adalah seorang yang patuh pada apa yang telah diajarkan oleh keluarganya, terutama kakeknya, Abdul Muţalib, yang telah mengasuh Nabi saw. sejak kecil sampai berpindah pada pamannya, Abī Ţalib, yang telah mengantarkan perkawinannya dengan seorang saudagar kaya di kota Mekah, yaitu Siti Khadijah. Jadi begitu Nabi saw. mendapat tugas baru dari Allah swt., tidak begitu saja meninggalkan kebiasaannya dan kebiasaan masyarakatnya kecuali mendapat kritikan dari Wahyu yang diturunkan melalui malaikat Jibril kepadanya dalam rangka membenarkan atau pun menyalahkan atas apa yang sudah ditetapkan oleh Nabi saw.

Sebagaimana dikutip Khalīl dari Imam Qasṭalani[238] dari Qurṭubi, Ketika Nabi saw. hijrah ke Madinah dia melihat tradisi Yahudi yang mempraktikkan puasa *'āsyūrā'*, lalu Nabi saw.

---

[237]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Naṣ al-Mu'assas wa Mujtama'uh*, cet. ke-2 (Cologne, Jerman: Mansyûrãt al-Jamal, 2 volume, 2002 dan Kairo: Mishr al-Maḥrûsah, 2 volume, 2002), hlm. 48.

[238]Al-Qastalanī,*al-mawāhibu al-laduniyyah bi al-minahi al-muhammadiyyah* (Mesir: Dār al-gad al-'Arabī, 1421 H/2001 M), hlm.453-454.

meneruskan tradisi itu juga, sebagai upaya pendekatan dengan cara lemah lembut atau pun bersahabat (*isti'laf)* dengan orang-orang Yahudi yang ada di kota Madinah. Demikian juga Nabi saw. telah menjadikan Baitul Maqdis sebagai kiblat pertama dalam *Ṣalât*. Menurut Qurṭubi, puasa *'āsyūrā'* Nabi saw. bukan karena mengikuti tradisi kaum Yahudi, melainkan mengikuti tradisi nenek moyang masyarakat Arab sebelumnya seperti Nabi Ibrahim as., sehingga puasa Nabi saw. tersebut dipahami dalam konteks mengikuti kebiasaan aturan nenek moyangnya, seperti dalam tradisi Haji. Nabi saw. meneruskan tradisi puasa *'āsyūrā'* ketika di Madinah juga dipahami karena Ia memang suka menyesuaikan ajarannya dengan ajaran ahlul kitab sepanjang tidak ada larangan dan tidak bertentangan dengan dengan ajaran agama (Islam).[239]

Menurut penulis, ini merupakan gambaran Nabi saw. dalam menerapkan ajaran syariat Islam di Madinah, pada masa awal hijrah Nabi saw. di kota tersebut. Nabi saw. sangat berhati-hati dalam menjalankan dakwah Islamnya, sehingga Nabi saw. tidak begitu saja menyalahkan dan melarang apa yang dikerjakan oleh masyarakat Madinah pada masa itu, termasuk apa yang sudah menjadi tradisi kaum Yahudi di Madinah, sebagai penghormatan Nabi saw. kepada mereka. Meskipun Nabi saw. telah dipercaya untuk menjadi pemimpin bagi masyarakat Madinah, Nabi saw. tidak pernah bertindak semena-mena terhadap apa yang dihadapkan kepadanya, karena Nabi saw. selalu memohon kepada Allah untuk mendapatkan petunjuk pada setiap yang dirasa ragu untuk menjawab atau pun melakukan tindakan. Inilah asal muasal praktik kuasa yang ada pada masa Nabi saw. di Madinah. Nabi saw. hanya menekankan pada kedisiplinan tanpa ada paksaan, seperti dalam masalah zakat dan waris.

2. Menjadikan Baitul Makdis sebagai kiblat umat Islam.

Khalīl menjelaskan bahwa Nabi saw. juga melakukan pendekatan dan membangun hubungan akrab dengan Bani Israil

[239]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Naṣ al-Mu'assas wa Mujtama'uh*, cet. ke-2…, hlm.48-49.

melalui arah kiblat dalam *Ṣalât*. Nabi saw. menjadikan Baitul Makdis sebagai kiblat dalam *Ṣalât*, padahal tempat itu sebelumnya juga telah menjadi kiblat kaum Yahudi.[240] Ini bentuk adaptasi yang dilakukan Nabi saw. dalam dakwah Islamnya, meskipun tidak menuai hasil yang maksimal, karena telah terjadi pembangkangan kaum Yahudi kepada Nabi saw.

Khalīl mengutip tulisan al-Ṭabarī, al-Naḥās dan al-Wāḥidī dari Ibn ‘Abbas, ‘Alī bin ‘Abī Ṭalḥah dari ‘Ibnu ‘Abbās yang menyatakan bahwa: “Ketika Nabi saw. hijrah ke Madinah dan melihat bahwa mayoritas penduduknya adalah Yahudi, lalu Allah swt. memerintahkan kepada Nabi saw. untuk *Ṣalât* menghadap Baitul Makdis sehingga orang-orang Yahudi pun bergembira melihat hal itu. Maka Nabi saw. pun menghadap Baitul Makdis dalam *Ṣalât*nya selama 18 bulan. Dalam perkembangannya, Nabi saw. ternyata lebih suka dan ingin menghadap kiblat Ibrahim as. (Ka’bah maksudnya), sehingga Nabi saw. selalu mengarahkan muka dan menengadah ke langit berharap turun wahyu yang memerintahkan untuk berpindah arah kiblat. Untuk memenuhi harapan dan keinginan Nabi saw. itu maka Allah swt. menurunkan wahyu dalam surat al-Baqarah ayat 144:

“Kami melihat wajahmu (Muhammad) sering menengadah ke langit, maka akan kami palingkan engkau ke kiblat yang engkau senangi. Maka hadapkanlah wajahmu ke arah itu. Sesungguhnya orang-orang yang diberi kitab (Taurat dan Injil) tahu bahwa (pemindahan kiblat) itu adalah kebenaran dari Tuhan mereka. Dan Allah tidak lengah terhadap apa yang mereka kerjakan.”[241]

Lalu orang-orang Yahudi gempar dan bertanya-tanya tentang sikap Nabi saw., maka Allah swt. menurunkan ayat lagi dalam Q.S. al-Baqarah [2]: 149 untuk membungkam kritikan orang-orang Yahudi tersebut:

---

[240] *Ibid.*, hlm.51.

[241] Departemen Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahnya* (Jakarta: PT Syaamil Cipta Media, 2005), hlm. 22.

“Dan dari mana pun engkau (Muhammad) keluar, hadapkanlah wajahmu ke arah Masjidil Haram (Ka’bah), sesungguhnya itu benar-benar ketentuan dari Tuhanmu. Allah tidak lengah terhadap apa yang kamu kerjakan.”[242]

Menurut al-Ţabarī, naskh pertama yang terjadi dalam Alquran adalah masalah kiblat ini, yakni *Salât* menghadap Baitul Makdis di-*mansukh* (dihapus) dan diganti dengan menghadap Masjidil Haram (Ka’bah).[243]

Menurut Khalīl, data ini menunjukkan bahwa Nabi saw. *al-Ṣādiq al-Maṣdūq* adalah orang yang sangat bijaksana, di mana pun kedua kaki Nabi saw. berpijak maka ia selalu melakukan adaptasi dengan kondisi di mana ia berada. Maka tidak mengherankan ketika Nabi saw. hijrah ke Madinah dan melihat kebanyakan penduduknya adalah orang Yahudi maka ia segera mengambil keputusan bijaksana dan melakukan perjanjian dan pendekatan, antara lain dengan cara menyesuaikan kiblat *Ṣalât*nya dengan kiblat orang Yahudi, yaitu menghadap Baitul Makdis, selama 18 bulan.[244]

Pada awal masa hijrah, cara Nabi saw. sebenarnya sangat tepat dalam memberikan kedudukan yang layak dan terhormat bagi orang-orang Yahudi saat itu. Orang-orang Yahudi juga tidak dipaksa atau digiring agar mengganti agama mereka yang lama dengan agama baru yang menyelamatkan yang dibawa Nabi saw. Dalam perkembangannya, orang-orang Yahudi tersebut, telah melakukan hal yang sebaliknya bahkan merendahkan Nabi saw. dengan mengklaim bahwa merekalah asal usul bangsa yang unggul dan utama, sedangkan yang lain adalah bangsa yang rendah, lalu mereka mengkritik, mendebat dan menghujat Nabi saw., sehingga mereka semakin jauh dari kebenaran dan sifat kemanusiaan. Tidak cukup hanya sampai di situ, mereka juga melakukan upaya dengan mengadakan pertemuan-pertemuan rahasia, menyebarkan isu-isu,

---

[242] *Ibid*, hlm. 23.

[243] Dikutip oleh Khalîl ‘Abd al-Karîm dari karya Abu ‘Umar Nādī bin Maḥmụd Ḥasan al-‘Azharī, *al-Maqbūl min ‘Asbāb al-Nuzūl*, hlm. 200-201. Lihat Khalîl ‘Abd al-Karîm , *al-Naṣ al-Mu’assas wa Mujtama'uh,* cet. ke-2, I: 52. Lihat juga dalam Jalalauddin as-Suyuthi, *Lubāb al-Nuqūlfī Asbāb al-Nuzūl* (Mesir: Dār al-Sya’ab, 1382 H), hlm.19.

[244] Khalîl ‘Abd al-Karîm, *al-Naṣ al-Mu’assas wa Mujtama'uh,* cet. ke-2…, hlm. 52.

adu domba dan provokasi serta permusuhan, dan gerakan-gerakan makar untuk menjadi penguasa yang menyingkirkan Nabi saw. dan umat Islam. Dengan demikian, orang-orang Yahudi ini telah manjadi umat yang hina dan pantas mendapat gelar "anak-anak ular" yang tidak tahu diri dan tidak bisa membalas budi, sebagaimana pernah dinyatakan oleh Nabi saw. dan Nabi Isa as. [245] Nabi saw. melihat tidak ada lagi manfaat mengadakan hubungan baik dengan kaum Yahudi, bahkan sebaliknya mereka tetap bertahan dengan tradisi agama lama, tidak mau menjadi Muslim, dan terus menerus melakukan upaya-upaya pengkhianatan sebagaimana yang dilakukan oleh "ular-ular yang hina", kebiasaan buruk dan gerakan tercela untuk menyingkirkan Nabi saw. dan mengusir umat Islam. Maka dalam situasi demikian tidak aneh jika Nabi saw. Menginginkan adanya perubahan arah Kiblat dan selalu berharap ke langit agar turun wahyu yang memerintahkan perubahan Kiblat dari Baitul Makdis ke arah Kiblat warisan Ibrahim a.s. (Ka'bah), seorang tokoh besar dan pahlawan dalam tradisi epik bangsa Arab.[246]

Menurut pendapat penulis, secara diam-diam, kaum Yahudi yang ada di Madinah telah membentuk gerakan oposisi terhadap kekuasaan Nabi saw., namun demikian Nabi saw. tetap tidak bisa ditumbangkan begitu saja oleh gerakan tersebut. Nabi saw. tetap eksis menjadi penguasa di madinah, bahkan pada abad ke-8 H, Nabi saw. telah mencapai punjak kemenangan dakwah Islamnya dengan adanya peristiwa *Fatḥu* Makkah. Peristiwa *Fatḥu* Mekah ini telah menjadikan Nabi saw. seorang pemimpin yang unggul dan tidak terkalahkan. Dua negara, Mekah dan Madinah sejak peristiwa tersebut telah berada di bawah kekuasaan Nabi saw. sepenuhnya.

---

[245] *Ibid.*

[246] *Ibid.,*hlm. 53.

3. Kewajiban membayar *zakā*

Perintah membayar zakat mulai dititahkan, yaitu bermula ketika pengikut Nabi saw. hijrah dari Mekah ke Madinah,[247] kebanyakan mereka membutuhkan harta, sedangkan mereka tidak memiliki kekayaan, ketrampilan atau keahlian apa pun kecuali berdagang. Mereka juga memiliki pembantu atau budak-budak yang harus diberi nafkah. Mereka mengalami dilema dengan memutuskan untuk berhijrah, karena mereka terpaksa meninggalkan sebagian hartanya di kota Mekah yang menyebabkan mereka hidup susah di Madinah, namun mereka wajib hijrah sebagai tanda iman kepada Nabi saw. yang mengatakan "tidak ada iman bagi orang yang tidak hijrah". Hukum tersebut barulah berubah saat penaklukkan kota Mekah dengan sabda beliau "tidak ada kewajiban hijrah lagi setelah penaklukkan itu". Di sisi lain, dengan berdirinya negara Madinah, maka dibutuhkan banyak biaya perang seperti membayar pasukan yang ikut perang, demikian juga untuk pembangunan masjid dan tempat tinggal kaum Muhajirin sebagai contohnya.[248]

Dengan kondisi demikian, berarti kaum Muhajirin dalam kondisi hidup miskin, tidak memiliki kekayaan. Mereka membutuhkan tempat tinggal, sandang dan pangan. Mereka membutuhkan pertolongan dari kaum *Anṣār* yang memiliki tanah, kebun dan modal di Yasrib. Sedangkan sebagian orang Aus dan Khazraj dari kaum *Anṣār* sendiri juga mencintai harta benda milik mereka dan khawatir terjadi kehilangan atau habis.[249]

Kelompok orang-orang kaya golongan *Anṣār*, bahkan juga kelas menengah yang memiliki kewajiban ber*zakāt* ternyata berusaha untuk lepas dari kewajiban tersebut atau membayar dengan cara seminimal mungkin. Maka tidak aneh jika mereka membayar

---

[247]Masyarakat Yasrib atau Madinah sebelum Islam muncul merupakan masyarakat naïf yang tidak bisa baca tulis. Namun mereka begitu melekat dengan syair-syair dan mengenal keindahan sastra. Mereka juga tidak mempunyai kebudayaan dan seni seperti yang dimiliki masyarakat lainnnya, seperti Mesir. Lihat Khalīl 'Abd al-Karīm, *Mujtama' Yasrib…,* hlm.50.

[248]Khalīl 'Abd al-karīm, *al-Naṣ al-Mu'assas wa Mujtama'uh,* cet. ke-2…, hlm.9.

[249]*Ibid.*

zakāt kurma dengan kurma yang buruk, dan sebagian mereka juga memiliki sifat bakhil dengan kebaikan.

Dalam kondisi demikian dan untuk menumbuhkan sifat pemurah serta untuk menghilangkan sifat kikir mereka maka turunlah ayat yang memerintahkan kewajiban *zakāt* pada tahun 2 H. Dalam perjalanannya, ternyata masih ada sebagian *Anṣār* yang enggan membayar *zakāt* dengan harta yang baik atau dengan buah kurma yang bermutu. Ada seorang *Anṣār* yang membayar *zakāt* buah kurma dengan kurma yang buruk dan harganya paling murah, maka turun lagi ayat yang menegur dan melarang prilaku demikian.[250]

> "Jābir menceritakan bahwa Rasul saw. memerintahkan agar membayar *zakāt* fitrah, maka datang seorang membawa kurma yang jelek, maka turunlah ayat 267 surat al-Baqarah : "hai orang-orang yang beriman, bayarlah infak dengan sebagian harta kalian yang baik ...".[251]Ibn Abbas menceritakan bahwa para sahabat Rasul saw. membeli makanan yang murah-murah lalu bersedekah dengannya ... "maka turunlah ayat 267 surat al-Baqarah yang melarang perbuatan tersebut".[252]Al-Barra' juga meriwayatkan bahwa ada orang anṣār yang membayar *zakāt* buah kurma dengan buah kurma yang buruk yang diikat-ikat dengan tali dan digantung di masjid Madinah, lalu datang orang-orang muhajirin yang miskin mengambil dan memakannya. Maka turunlah ayat 267 surat al-Baqarah berikut ini:
>
> > " ... dan janganlah kamu memilih yang buruk-buruk lalu kamu menafkahkan daripadanya, padahal kamu sendiri tidak mau mengambilnya melainkan dengan memicingkan mata terhadapnya ...".[253]

---

[250]*Ibid.*

[251]Al-Wāḥidī al-Naisābūrī, *Asbāb al-Nuzūl* (Mesir: Mu'assasah al-Halabī li al-Nasyr, 1388 H/1968 M), hlm. 55.

[252]Abu 'Umar Nādī bin Maḥmụd Ḥasan al-'Azharī, *al-Maqbūl min 'Asbāb al-Nuzūl*, (Tanta, Mesir: Dār al-Sahābah li al-Turas, 1995), hlm. 147.

[253]*Ibid.*

Khalīl juga mengutip dari kitab tafsir *al-Ṭabarī* yang juga meriwayatkan dari al-Barra' bahwa para sahabat Nabi saw. membayar sedekah (*zakāt*, maksudnya) dengan buah kurma dan makanan yang paling buruk. Maka turunlah ayat 267 di atas.[254]

Menurut Khalīl, pelaku keburukan ini dua kelompok, yaitu '*Anṣār* dan *Muhājirīn* atau pengikut mereka. Maka menurutnya, al-Barra' ibn 'Azib dalam Hadis tersebut membedakan antara orang yang membawa buah kurma yang jelek dan orang yang membawa makanan yang buruk. Kelompok yang memberi *zakāt* dengan buah kurma yang jelek adalah orang-orang '*anṣār* dan yang memberi *zakāt* dengan makanan buruk adalah orang-orang *muhājirīn* Quraisy atau kelompok kecil lainnya.[255]

Menurut penulis, data di atas telah menunjukkan bahwa di kalangan penduduk Madinah saat itu berkembang luas sifat-sifat tercela dan penyakit mental, seperti kikir, berperangai buruk, tidak bisa menimbang perasaan orang lain, berbuat sesuatu yang jika orang lain yang memperbuatnya ia tidak mau menerima, tidak tumbuh rasa empati dengan sesama, sehingga perlu pembenahan prilaku secara maksimal. Inilah tujuan syariat Islam diturunkan pada masa itu, yaitu untuk membenahi perilaku yang dapat merugikan orang lain jika tidak dilakukan pembenahan secara totalitas.

Jadi, jelaslah bahwa syariat Islam diturunkan dalam rangka membentuk individu yang disiplin, karena sebuah kedisiplinan bila dipraktikkan secara benar akan melahirkan individu yang berguna dan produktif, sebaliknya hidup yang tidak disiplin tidak akan melahirkan sosok individu yang normal dan produktif. Bentuk kedisiplinan hidup sudah ada pada masa Islam awal, namun sering dilupakan begitu saja. Di tengah perjalanannya banyak penyimpangan dan pelanggaran yang dilakukan oleh orang-orang yang mengaku dirinya telah berislam. Alih-alih Islam mendapat

---

[254]Abū Ja'far Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jami' al-Bayān 'an Ta'wil al-Qur'ān auTafsīr al-Ṭabarī* (Mesir: Dār al-Ma'arif, 1972), hlm. 561.

[255]Khalīl 'Abd al-Karīm, *al-Naṣ al-Mu'assas wa Mujtama'uh,* cet. ke-2…, hlm.14.

stempel, bahwa Islam tidak mampu mengajarkan kedisiplinan bagi pemeluknya.

4. Larangan berbuat zina

Khalil menjelaskan bahwa sebelum zaman kerasulan Muhammad saw., masyarakat primitif seperti masyarakat Yasrib hanya disibukkan dengan aktifitas hubungan antar jenis (laki-laki dan perempuan). Pada zaman ini penduduk Yasrib tidak seperti halnya penduduk Makkah. Penduduk Yasrib tidak memiliki aktifitas-aktifitas, seperti olahraga, seni dan sastra untuk mengisi waktu-waktu luang bagi para anggotanya, sehingga mereka tidak mendapatkan saluran untuk menyalurkan naluri-naluri biologis mereka selain hubungan antara kedua jenis tersebut.[256] Hubungan ini berjalan lancar pada area yang sangat luas bagi masing-masing personal. Apalagi disertai cuaca yang panas, tandus, dan kering sehari-harinya, menambah keinginan dan dorongan seksual yang menyala antara dua insan berbeda kelamin tersebut.

Pada masa ini, semakin menonjol kejantanan laki-laki semakin terhormat di mata masyarakat. Demikian pula halnya dengan wanita, semakin pantas seorang wanita ditempatkan di bawah kejantanan laki-laki, semakin kuat daya tariknya di mata masyarakat tersebut. Oleh karena itu, salah satu tanda kemuliaan yang dimiliki kaum laki-laki pada zaman pra-Islam adalah apabila ia menguasai sepuluh wanita. Ada juga wanita yang mampu menaklukkan lima pejantan.[257]

Khalīl mengungkap ini, karena menurutnya hubungan antara laki-laki dan perempuan dalam masyarakat Madinah/Yasrib sampai pada zaman Nabi saw. dan keempat penggantinya (Khalifah) merupakan satu di antara fenomena penting dari masyarakat ini. Hal ini dilakukan Khalīl sebagai bantahan terhadap kelompok *du'āt* yang telah menganggap bahwa negara Madinah adalah tipe masyarakat ideal dan satu-satunya yang disaksikan sejarah dan seluruh

---

[256]Khalīl 'Abd al-Karīm, *Mujtama' Yasrib…,* hlm.1.
[257]*Ibid.*, hlm. 2.

masyarakat Muslim sangat diharapkan mengikuti jejak langkah masyarakat tersebut dan meneladaninya. Atas dasar inilah istilah kafir dan murtad terlontar dengan ringannya kepada siapa saja yang tidak mengikuti jalan keimanannya. Ide memunculkan kembali masyarakat Madinah yang pernah dibangun oleh Nabi saw., karena orang-orang yang menolak praktik kuasa yang ada di Mesir pada era 70-an itu ingin memisahkan diri dari kondisi masyarakat yang dipimpin oleh rezim yang dianggapnya sekuler dan pro-Barat.

Dalam kondisi ini, menurut penulis sudah sewajarnya Khalīl sempat kesal sambil mencari-cari jawaban tepat atas penolakannya kepada kelompok-kelompok Islamisme yang ekstrem dan cenderung *represif* dalam menerapkan syariat Islam pada masa itu. Jadi, semakin jelaslah, mengapa Khalīl kembali pada syariat Islam historis kontekstualis pada masa Nabi saw. di Mekah dan Madinah. Ia berusaha menunjukkan hakikat sejarah syariat Islam dalam rangka memberi peringatan kepada kaum *du'āt* bahwa apa yang telah mereka lakukan sudah sangat melampaui batas kemanusiaan. Sementara Nabi saw. telah mengupayakan dakwahnya dari nol dengan tahapan-tahapan tanpa ada paksaan dan kekerasan.

Dari ungkapan di atas bisa terlihat bahwa pemikiran Khalīl sangatlah dipengaruhi oleh relasi-kuasa yang ada di Mesir pada masanya, baik dari pihak *du'āt* maupun rezim yang saling berebut pengaruh demi keberlangsungan eksistensi masing-masing di hadapan ruang publik. Pemikiran seorang tokoh dalam wujud karyanya tidak pernah bisa terlepas dari relasi-kuasa yang ada dan melingkupinya. Itulah ilmu pengetahuan yang menurut Foucault, terlahir dari adanya kuasa.

Ketika Nabi Muhammad saw. hijrah ke Yasrib, Nabi saw. hidup di lingkungan dalam konteks Yasrib yang demikian rupa keadaannya. Nabi saw. juga mendorong sahabat-sahabatnya yang juga berhijrah untuk bergaul dan membaur dengan penduduk Yasrib. Sebagaimana yang terlihat pada kejadian "*al-Mu'ākhāh*" (mempersaudarakan) yang terjadi antara para pendatang (*Muhājirīn*)

dan penduduk Yasrib (‘*Anṣār*).[258] Hal ini dilakukan oleh Nabi saw. agar mereka terputus dengan masa lalu yang buruk dan membuangnya untuk dilupakan, diganti dengan kebiasaan baik yang secara bertahab diajarkan oleh Nabi saw. berdasar kepada syariat Islam.

Tidak cukup dengan pergantian nama penduduk Yasrib dari Aus dan Khazraj menjadi ‘*Anṣār*, bahkan Nabi saw. juga mengganti nama perkampungan Yasrib menjadi "Madinah", dan memperingatkan penduduknya untuk tidak memakai nama lama itu lagi. Pada akhirnya, nama Madinah menjadi dikenal dan populer di antara penduduk-penduduk masyarakat lain. Berasal dari berbagai proses inilah, Nabi Muhammad saw. berusaha mengubah tabiat buruk masyarakat Madinah yang sudah mengakar kuat. Nabi saw. telah memperlakukan penduduk Madinah dengan sangat baik dan Mulya.[259]

Nabi saw. juga menggunakan metode yang beragam untuk menghilangkan hubungan antar jenis yang terlarang (zina). Di antaranya seperti *“al-Zawāj dan al-Nikāḥ”* (pernikahan). Nabi saw. telah memberikan bermacam-macam dorongan dan semangat kepada para sahabatnya untuk menikah. Pada satu kesempatan beliau pernah mengungkapkan sabdanya dengan, "Menikahlah, walau hanya bermaharkan cincin dari besi." Pada kesempatan yang lain, beliau ungkapkan dengan, "Aku menikahkan dirimu dan dirinya dengan ayat Alquran yang telah kamu hafal."[260]

Ketika salah seorang sahabat meminta pertolongan Rasulullah saw. agar menyempurnakan nikahnya, Beliau bertanya, "Berapa maharmu?" Sahabat tadi menjawab, "Dua ratus dirham wahai Rasulullah." Beliau bersabda: "Subhanallah. Seandainya kamu mengambil isi perut lembah untuk dijadikan mahar, maka hal itu tidak akan melebihkanmu. Demi Allah aku tidak mempunyai apa pun untuk membantumu."[261]

---

[258] *Ibid.*, hlm.7.
[259] *Ibid.*
[260] *Ibid.*
[261] *Ibid.*

Nabi saw. pada Hadis di atas sangat marah sekali disebabkan mahalnya mahar yang diberikan sahabat tadi kepada istrinya. Mahar yang melambung tinggi akan mengurangi kesempatan kepada sahabat-sahabatnya untuk menikah lebih cepat. Padahal di sisi yang sama, Nabi saw. selalu mendorong dan menganjurkan sahabatnya untuk cepat menikah. Karena semakin sempitnya kesempatan menikah dapat meningkatkan dorongan yang kuat untuk melakukan hubungan-hubungan yang menyimpang, sedangkan Nabi saw. telah memerangi hal tersebut dengan berbagai cara.

Jadi, menurut Khalīl, Nabi Muhammad saw. menghilangkan perbuatan zina dari kebiasaan penduduk Yasrib dengan cara membacakan ayat berisi ancaman bagi pelaku zina dan siapa pun yang mendekatinya. Tidak cukup sampai di situ, Nabi Muhammad saw. juga menganggap perbuatan tersebut suatu perbuatan yang sangat keji, sehingga para sahabat juga menganggap hal itu adalah hal yang sangat tabu.[262]

Sepertinya, Nabi saw. telah mengerahkan usahanya yang melebihi kemampuan manusia biasa untuk meninggikan masyarakat ini, namun karena bentuk masyarakat Yasrib yang demikian telah tertancap dan mengakar tidak merubah masyarakat ini ke arah yang baik kecuali hanya sedikit. Hal ini dikuatkan dengan fakta bahwa Nabi saw. tidak hidup di sana kecuali hanya dalam waktu yang singkat, yaitu sepuluh tahun.

Pembahasan tentang kondisi masyarakat Madinah pada masa awal Nabi saw. hijrah ke Madinah yang terkait dengan relasi gender telah dimuat dalam karya teks Khalīl dengan judul *Mujtama' Yasrib al-'alāqah baina al-Rajul wa al-Mar'ah fī 'Ahd an-Nabī wa al-Khalīfī.* Apa yang terbersit di balik teks tersebut bahwa Khalīl ingin mengungkap tentang keberadaan Madinah yang selama ini menjadi kebanggan para ekstremisme. Dalam hal ini, Khalīl ingin memaparkan apa yang pernah terjadi di Madinah masa dulu, sehingga tidak menjadi dasar kefanatikan dalam mempertahankan

[262] *Ibid.*

ambisi untuk menegakkan negara Islam ala Madinah sebagai kota Nabi saw.

5. Menetapkan tradisi lama sebagai tradisi baru dalam Islam

Sebagaimana dijelaskan Khalīl bahwa aturan-aturan yang dibuat Nabi saw. kadang-kadang tidak merubah atau hanya meneruskan kebiasaan yang sudah berlaku dalam masyarakat Arab saat itu. Berikut ini beberapa contohnya:

a. Masalah waris

Bagi kalangan orang Arab perkotaan (*'urban*) saat itu memang ada pandangan yang merendahkan kaum perempuan. Ada beberapa bukti yang menunjukkan demikian, di antaranya adalah halangan bagi perempuan menerima waris dikarenakan perempuan tidak ikut bersama-sama dalam peperangan, tidak mendapat harta rampasan perang, serta tidak memiliki kemampuan dalam menolak serangan musuh dari kabilah lain, walaupun dalam masalah ini menurut Khalīl masih perlu kajian mendalam.

Ini pandangan Khalīl tentang bagaimana Nabi saw. memberi ketetapan dan jawaban dalam masalah bagian waris perempuan yang belum terbiasa dipraktikkan pada masa pra-Islam. Kaum perempuan merupakan kelompok marjinal di Jazirah Arab ketika penyebaran agama Islam berlangsung. Sebagai bukti nyata terjadinya perlakuan tidak adil atas mereka adalah mereka terhalang untuk menerima waris. Hal inilah yang menyebabkan Ummu Salamah, sebagai salah seorang tokoh wanita, bersuara keras mengkritik sistem tersebut sehingga Alquran menurunkan aturan memberikan hak setengah bagian warisan kepada perempuan.[263]

'Imām Tirmiżī, Aḥmad dan Baihaki meriwayatkan bahwa 'Ummu Salāmah berkata kepada Rasul saw.: ya Rasulullah, kaum pria berperang dan kami tidak berperang, dan mereka bisa mati syahid, dan sesungguhnya berikanlah kami setengah warisan saja, maka turunlah ayat:

---

[263]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Naṣ al-Mu'assas wa Mujtama'uh,* cet.ke-2…, hlm. 164.

"dan sesungguhnya Aku tidak akan menyia-nyiakan amal perbuatan seseorang baik laki-laki atau perempuan di antara kamu".[264]

Bangsa Arab pra-Islam tidak memberikan hak waris apa pun bagi perempuan, padahal itu adalah hal yang tidak boleh dilakukan. Alasannya, karena perempuan juga berjasa kepada suami, mendidik dan membesarkan anak. Alasan lain, karena perempuan adalah kaum yang berjasa besar dalam Islam. Perempuanlah yang pertama menjadi syahid dalam Islam, yaitu kematian Sumaiyah ibu Ammar ibn Yasīr karena siksaan orang kafir, serta turut dalam *Bai'atul 'Aqabah* yang terakhir sebanyak dua kali, serta ada perempuan yang heroik berperan dalam perang-perang bersejarah seperti perang Uhud.[265]

Ketika orang Arab memperlakukan perempuan dengan kehinaan, maka Allah mengangkat penderitaan mereka dan menghilangkan keẓaliman atas mereka, walaupun hanya sebagian dan belum total, dengan memberikan hak waris setengah, sebab penghilangan total masih sulit, bahkan mustahil dilakukan, sebab masyarakat Arab adalah masyarakat laki-laki, patriarkis, sehingga upaya penyamaan hak waris antara laki-laki dan perempuan adalah sulit, berpengaruh terhadap harga diri mereka dan dapat menyebabkan timbul kegoncangan dan pemberontakan.[266]

'Imām Aḥmad, Ibn Mājah, dan al-Hākim, al-Tirmiżī, meriwayatkan bahwa istri Sa'ad ibn Rābī' datang mengadu kepada Rasul saw. dan berkata: "ya Rasulullah ini adalah dua anak Sa'ad bin al-Rābī'. Bapak mereka (maksudnya Sa'ad) mati syahid dalam perang bersama engkau dalam perang Uhud. Sedangkan harta mereka saat ini diambil dan dikuasai oleh paman mereka dan tidak memberikan sedikit pun harta itu kepada mereka berdua". Maka Rasul saw. berkata: "pergilah, aku akan menunggu sampai Allah

---

[264]Syeikh Ibn 'Umar Nādī al-Azharī, *Nihayah al-Su'al fī mā Istadrak 'alā al-Wāḥidī wa al-Suyuṭī min Asbāb al-Nuzūl,* cet. ke-1 (Tanta, Mesir: Dār al-Sahābah li al-Turas, 1995), hlm.191.

[265]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Naṣ al-Mu'assas wa Mujtama'uh,* cet. ke-2, hlm.167.

[266]*Ibid.*

akan memutus masalahnya", lalu turunlah ayat tentang waris. Maka Rasul saw. lalu mengutus utusan kepada paman mereka dan berkata: "berikanlah dua pertiga harta warisan kepada dua anak Sa'ad, seperdelapan kepada ibunya, sedangkan sisanya untuk engkau".[267]

Sedangkan al-Suyūṭī menambahkan dalam riwayatnya tentang ucapan sang ibu yang berkata bahwa dua anaknya tidak bisa menikah kecuali jika keduanya memiliki harta, maka turunlah ayat waris.[268]Dalam riwayat lain diceritakan bahwa seorang sahabat *'anṣār* bernama 'Aus bin Sābit meninggal dunia dan meninggalkan seorang istri bernama 'Ummu Kajjah dan tiga anak perempuan. Lalu dua anak paman dari 'Aus, bernama Suwaid dan 'Arfajah, bertindak mengelola harta 'Aus dan menjadi penerima wasiatnya. Ternyata keduanya mengambil harta 'Aus dan tidak memberikan sedikitpun harta itu kepada istri dan dua anak-anaknya. Perempuan dan pria yang sudah lanjut usia, dalam tradisi Arab pra-Islam, bagi mereka tidak diberikan harta warisan, karena menurut mereka harta warisan hanya diberikan kepada orang-orang yang mampu menunggang kuda untuk berperang dan yang mendapat harta ghanimah. Maka 'Ummu Kajjah datang menghadap Rasul saw. dan berkata: "Ya Rasul sesungguhnya 'Aus meninggal dunia dengan meninggalkan beberapa anak perempuan, sedangkan saya hanya perempuan yang tidak memiliki harta apa pun untuk membiayai nafkah keduanya. Bapak anak-anak memang meninggalkan harta yang banyak tetapi sekarang dikuasai oleh Suwaid dan 'Arfajah, yang tidak memberikan harta waris itu sedikit pun kepada saya maupun anak-anak saya, padahal anak-anak itu dalam tanggungan saya, sehingga mereka tidak bisa makan, minum atau mengangkat kepala sekali pun". Rasul saw. lalu memanggil kedua anak paman 'Aus, lalu keduanya berkata: "ya Rasul sesungguhnya anak-anak mereka tidak bisa menunggang kuda, membawa bekal, dan melawan musuh". Maka Rasul saw. lalu

---

[267]Abu 'Umar Nādī bin Maḥmụd Ḥasan al-'Azharī, *al-Maqbūl min 'Asbāb al-Nuzūl…*, hlm. 200 – 201.

[268]Jalaluddin al-Suyuṭī, *Lubāb al-Nuqūl fīAsbāb al-Nuzūl* (Mesir: Dār al-Sya'bi, t.t.), hlm. 49.

menyuruh mereka pulang dan mengatakan akan memikirkan masalah ini sampai Allah swt. memutus persoalan tersebut. Maka turunlah ayat waris:

> "bagi laki-laki mendapat bagian dari harta peninggalan orang tua dan kerabat, dan bagia perempuan juga mendapat bagian ....".[269]

Al-Suyūṭi mengungkap sebab lain tentang turunnya ayat waris dengan mengutip riwayat Ibn Jarīr, yatu bahwa orang Arab pra-Islam tidak memberikan warisan kepada anak-anak perempuan yang masih kecil atau masih gadis dan tidak pula kepada laki-laki yang sudah tua, dan mereka hanya memberikan bagian waris kepada orang-orang yang sanggup berperang. Maka salah seorang sahabat bernama Abdurrahman meninggal dunia dan meninggalkan seorang istri bernama 'Ummu Kajjah dan lima anak. 'Ummu Kajjah lalu mengadu kepada Rasul saw. tentang hal itu, maka turunlah ayat waris.[270]

Menurut Khalīl, ada 3 hal yang dapat diambil dari riwayat-riwayat di atas, yaitu:

1) Orang Arab kota telah membuat sebuah alat ukur yang bersifat Badui dalam memberikan hak waris, yaitu kemampuan menunggang kuda dan mendapat harta ganimah, dan ganimah merupakan tujuan mereka sebenarnya.
2) Dua anak paman yang menguasai harta warisan 'Aus bin Sābit tidak memiliki kepedulian apakah istri 'Aus dan anak-anaknya dapat hidup atau tidak, dan tidak peduli jika anak-anak 'Aus tidak bisa menikah karena tidak punya harta, sebab tujuan mereka hanya untuk bisa menguasai harta 'Aus. Ini jelas sifat orang-orang Badui dan bukan sifat mulia orang yang berperadaban.
3) Ucapan Nabi saw. yang mulia yang mengatakan "pergilah, aku akan menunggu sampai Allah swt. memberikan putusan terhadap

---

[269] Al-Wāhidī al-Naisābūrī, *Asbāb al-Nuzūl…*, hlm. 95 -96.
[270] Jalaluddin al-Suyuṭī, *Lubāb al-Nuqūl...*, hlm. 49.

masalah tersebut" sangat jelas maksudnya, sangat terang maknanya dan tujuannya, sehingga tidak memerlukan penjelasan karena sudah bisa dipahami oleh orang yang cerdas dan hati yang terang.[271]

Maksud Khalīl, Rasul saw. sendiri saja tidak bisa memutus hal-hal yang sudah menjadi tradisi dalam masyarakat Arab pada masa itu, kecuali jika turun wahyu yang mengatur ketentuan lain. Maka betul apa yang dikatakan Khalīl bahwa kedatangan syariat Islam tidak begitu saja bisa merubah tradisi Arab pra-Islam walaupun sudah dirasa tidak adil dan tidak berprikemanusiaan, contohnya dalam hal waris.

b. Masalah perceraian

Salah satu di antara metode perpisahan suami istri di antara orang Arab klasik adalah dengan cara ẓihār, yaitu suami mengatakan kepada istrinya bahwa istrinya itu mirip dengan punggung ibunya. Ucapan zihar ini telah menjadi sebab jatuhnya talaq suami kepada istrinya itu, karena jika ibunya adalah haram bagi laki-laki itu untuk dinikahi dan disetubuhi maka dengan ucapan itu haram pula istrinya untuk digauli lagi olehnya.[272]

Banyak penyebab terjadinya ẓihār saat itu, di antaranya adalah karena sang istri dianggap sudah tua, tidak memiliki tenaga kuat, banyak anak atau tidak memiliki kecantikan lagi seperti ketika mudanya. 'Aus bin Ṣāmit, saudara dari 'Ubadah ibn Ṣāmit, memiliki istri bernama Khaulah binti Sa'lah. Mereka sudah lama berkeluarga, sang istri juga sudah lama melayani suaminya itu dan memberikan untuknya beberapa anak. Tetapi perjalanan usia menyebabkan fisik istrinya tidak lagi muda, di kulit wajahnya muncul kerut-kerut dan bintik-bintik warna hitam dan putih, demikian pula rambutnya mulai rontok dan uban banyak tumbuh di sela-selanya. Maka 'Aus memutuskan untuk melepas istrinya agar dapat menikahi budak perempuannya yang masih muda. Lalu 'Aus

[271]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Naṣ al-Mu'assas wa Mujtama'uh,* cet. ke-2…, hlm.169.
[272]*Ibid.*, hlm.159.

memanggil istrinya yang dengan segera menjawab dan mendatanginya. ‘Aus berkata: “Engkau bagiku seperti pungung ibuku”. Istri ‘Aus sangat kaget mendengarnya, walaupun dia telah memberikan kepada ‘Aus banyak hal namun dia tidak bisa berbuat apa-apa kecuali menerima apa adanya keputusan ‘Aus dalam kesedihan.[273] Hal itu pun diadukan istrinya kepada Rasul saw. dengan ucapan penuh kesedihan namun ia tidak bisa berbuat apa-apa (*mā ‘indī fī ‘amrika syai’un*).[274]

c. Masalah khamar

Minum-minuman khamar adalah suatu kebiasaan dan bahan pergaulan yang lazim dilakukan oleh masyarakat Arab sebelum pra-Islam. Atas dasar alasan tersebut, maka meminum khamar yang banyak dipraktikkan di kalangan sejumlah sahabat dan beberapa tokoh suku Arab dibiarkan terjadi dan hanya dilarang secara bertahap dan dilarang total jika sudah tiba pada tahap berbahaya. Berikut ini beberapa bukti demikian: dengan mengutip tafsir *Ahkam al-Qur’ân* karangan Ibn al-‘Arabī, Khalīl menceritakan bahwa turunnya ayat yang mengharamkan khamar adalah terjadi pada suatu peristiwa di mana saat itu seorang sahabat bernama Sa’ad ibn Abī Waqqas sedang minum-minuman keras bersama seorang sahabat dari kalangan *‘anṣār*, yang konon namanya adalah ‘Utbah ibn Mālik. Dalam keadaan mabuk lalu keduanya saling mengejek dan membangga-banggakan kelompok masing-masing. Lalu terjadi perkelahian dan sahabat *‘anṣār* itu mencengkeram jenggot Sa’ad dan memukul iga perutnya. Maka turunlah ayat yang mengharamkan khamar.[275]

Anas (ibn Malik) menceritakan bahwa dia sedang melayani minum-minuman Abū ‘Ubaidah, Ubay ibn Ka’ab, Suhail bin Baidha’, dan sejumlah orang lainnya di rumah Abū Ṭalhah, lalu

---

[273]Al-Wāḥidī al-Naisābūrī, *Asbāb al-Nuzūl…*, hlm. 55. Lihat juga: Jalaluddin al-Suyuṭī, *Lubābal-Nuqūl...*, hlm.164.

[274]Dikutip dari Fakhr al-dīn al-Razī, *Mafātih al-Gaib au al-Tafsīr al-Kabīr*, jilid xv (Mesir: Dār al-gad al-‘Arabī, 1992), hlm. 419.

[275]Muhammad ‘Abdullah Ibn al-‘Arabī, *Ahkām al-Qur’ān,* cet. ke-2 (Beirut: Dār al-Makrifah, 1987 M), hlm.656.

lewat seorang lelaki menegur mereka dan berkata: “sesungguhnya khamar telah diharamkan”.[276]

Hadis lain menceritakan bahwa sejumlah sahabat besar berkumpul untuk makan-makan dan minum-minum. Ketika waktu *Ṣalât* Maghrib tiba, maka Abdurrahman bin ‘Auf tampil sebagai imam *Ṣalât* dan membaca ayat “*QulYā ayyuhā al-Kāfirūn* ... dan seterusnya” namun bacaannya salah-salah atau terbalik-balik.[277]

Sejumlah sahabat *‘anṣār* minum-minuman khamar sampai mabuk. Dalam keadaan tidak sadar maka saling bertengkar dan saling pukul. Setelah sadar lalu mereka melihat bekas-bekas luka di wajah dan badan. Mereka menyesal dan berkata: “ini saudaraku dan tidak mungkin aku akan melakukannya jika dalam keadaan sadar”. Maka turunlah ayat “..... sesungguhnya syaitan menghendaki permusuhan di antara kalian ..”.[278]

Data-data tersebut di atas menunjukkan bahwa minum-minuman khamar merupakan suatu budaya dan kebiasaan yang sudah mendarah daging di kalangan kebanyakan sahabat. Mereka tidak bisa membuangnya kecuali setelah turun lagi ayat yang secara tegas mengharamkannya. Maka Rasul saw. memerintahkan juru bicara untuk berseru di kota Madinah dan mengumumkan sesungguhnya khamar telah diharamkan, maka kendi-kendi dan bejana-bejana khamar pun dipecahkan dan ditumpahkan, sehingga konon air khamar membanjiri jalanan kota Madinah.[279]

d. Masalah Poligami

Menurut Khalīl, pada masa pra-Islam bangsa Arab tidak memberikan batasan maksimum dalam hal jumlah istri. Ini merupakan spirit sistem paternalisme yang dianut oleh

---

[276]Abū Ja’far Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jamī’ al-Bayān ‘an Ta’wil al-Qur’ān au Tafsīr al-Ṭabarī* (Mesir: Dār al-Ma’arif, 1972), hlm. 99.

[277]Khalîl ‘Abd al-Karîm, *al-Naṣ al-Mu’assas wa Mujtama'uh,* cet. ke-2, hlm.162, sebagaimana dikutip dari al-Hakim dalam kitabnya, *al-Mustadrak,* sebagaimana dikutip oleh Nādī al-Azharī dalam kitabnya, *al-Maqbūl,* dan Ibnu al-‘Arabī…, hlm. 657.

[278]Ibnu al-‘Arabī, *Ahkam al-Qur’ān…,* hlm.656, dan al-Suyuṭī, *Lubāb al-Nuqūl…,* hlm.77.

[279]*Ibid.,* hlm.656 dan Lihat Khalîl ‘Abd al-Karîm, *al-Naṣ al-Mu’assas wa Mujtama'uh…,* cet. ke-2, hlm.162.

suku-suku *nomaden* secara umum dan meniscayakan komposisi rumah tangga patriarki yang terdiri dari laki-laki sebagai poros, lalu sejumlah istri merdeka, ditambah budak-budak *sariyyah* (yang boleh disetubuhi secara bebas tanpa ikatan pernikahan).[280] Dalam masyarakat patriarki ini, suami disebut *ba'al* (tuan) istri. *Ba'al* adalah nama seorang dewa kuno yang disembah di Ba'labakka atau Heliupolis (sebuah kota peradaban kuno di Syiria). Bahkan ada indikasi bahwa *ba'al* adalah dewa sesembahan keluarga Nabi Yūnus atau beberapa bangsa Semit lainnya dan berhala bangsa Arab pun dinamai dengan sebutan *ba'al*.[281]

Menurut pemahaman bangsa Arab, *ba'al* berarti raja, majikan, atau pemilik. Akan tetapi kata ini lebih sering digunakan dalam relasi perkawinan, dan di sini mereka lebih mengidentikkan dengan suami. Istilah *ba'al* juga menyimbolkan poros otoritas tertinggi yang dinikmati oleh suami dalam masyarakat tribal. Dalam tradisi Arab, suami adalah pemilik istri, tuan, dan majikannya. Suami adalah pemberi nafkah pada istri dari hasil berdagang, ada sebagian dari hasil merampok dan merampas harta dalam peperangan yang sering terjadi antar suku. Suami juga menjadi pelindung dan pembela (kehormatan) istri ketika suku atau keluarganya diserang oleh suku lain. Di beberapa negara Arab dan di sebagian pedalaman Mesir, seorang istri disebut dengan istilah *ḥurmah* (sesuatu yang tidak boleh dirusak).[282] Istilah ini masih berlaku sampai sekarang bahwa seorang istri mesti menjaga kehormatan dirinya dan suaminya demikian juga sebaliknya. Tidaklah terhormat bahkan diharamkan bila ada seorang laki-laki mencoba untuk menggoda seorang wanita yang sudah menjadi seorang istri dari laki-laki lain atau pun

[280]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Juẓûru…,* hlm. 36.
[281]*Ibid.*
[282]*Ibid.,* hlm. 37.

seorang wanita yang mencoba menggoda dan merayu seorang laki-laki yang sudah menjadi seorang suami dari wanita lain.

Islam datang tidak begitu saja menghapus praktik poligami yang sudah menjadi tradisi bangsa Arab sejak zaman nenek moyang. Islam hanya memberi batasan maksimal empat orang istri. Sebagai hasil pemahaman poligami secara bayani, praktik poligami ini banyak dipraktikkan dalam Islam oleh oknum tertentu secara terang-terangan atau pun sembunyi-sembunyi sebagai istilah lain dari nikah siri atau pun selingkuh yang marak terjadi di hari ini. Jadi makna poligami, hendaknya tidak dipahami secara bayani saja, perlu juga dipahami secara irfani dan burhani.[283] Dengan demikian, seorang laki-laki terhormat tidak begitu saja melakukan praktik kawin siri apalagi sampai selingkuh yang akhirnya juga dapat menghancurkan karier dan kehormatannya, baik di hadapan keluarga maupun masyarakat.

Dalam Islam ada indikasi bahwa Islam tetap memberi dukungan kepada laki-laki untuk melakukan praktik poligami. Sebagai contohnya adalah sabda Nabi saw.:

> "Jika aku boleh memerintah seseorang untuk bersujud kepada seorang (manusia), niscaya akan kuperintahkan seorang istri untuk bersujud kepada suaminya." (diriwayatkan oleh al-Tirmiżi dan al-Nasā'ī).[284]

Dalam sebuah '*asar* (perilaku sahabat) juga dinyatakan bahwa sebaik-baik hal yang dipersembahkan pada istri kepada suami adalah berbuat baik kepada suami-suaminya, yang berarti taat dan patuh serta memberikan sesuatu yang menyenangkannya dalam segala situasi dan kondisi. Sampai-sampai ibadah Sunnah pun tidak dibolehkan bagi kaum perempuan kecuali dengan riḍa (restu) suaminya.

---

[283]Disampaikan oleh Prof. Amin Abdullah dalam materi kuliah Pemikiran Islam Kontemporer, 15 Januari 2011

[284]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Jużûru…,* hlm. 44.

Seorang istri misalnya, selama suaminya berada di rumah maka ia tidak boleh berpuasa, selain puasa pada bulan *Ramaḍan*, tanpa seizin suaminya.[285]

Ini realita yang dialami oleh kaum wanita dalam kehidupan masyarakat pada umumnya. Sebuah wacana polemis yang perlu diluruskan kembali. Bagaimana posisi seorang suami dan seorang istri baik dalam kehidupan berumah tangga maupun sosial masyarakat. Kebanyakan kaum wanita, tidak sedikit yang memilih menjadi *single parent* atau tetap bertahan dalam kekerasan rumah tangga yang diperlakukan oleh seorang suami kepada istri dengan alasan demi anak-anaknya.

Ada kekuasaan yang masuk ke dalam tubuh manusia untuk menguasai pihak lain yang dianggap lebih lemah dan tidak berdaya hanya karena mempertahankan tradisi *patriarki* yang telah disalahpahami, yaitu tradisi bangsa Arab pra-Islam. Ada status quo yang diabadikan di dalamnya. Kesadaran masih jauh di bawah ambang batas normal, belum ada keseimbangan antara ilmu dan amal dalam praktik kehidupan nyata. Ini adalah kelemahan yang dialami oleh kebanyakan kaum intelektual pada umumnya. Rasa ego masih sepenuhnya tertanam di dalam diri seorang *ba'al* sampai di zaman modern ini bahwa ia adalah orang yang patut diagungkan, dimulyakan dan paling dihormati. Sebaliknya bahwa perempuan (istri) hidup di bawah naungan seorang *ba'al* yang sudah selayaknya tunduk dan patuh atas semua perintahnya.

Penafsiran terhadap teks-teks Alquran yang ada belum mengungkap secara gamblang apa tujuan laki-laki dan perempuan diciptakan, karena masih ada ketimpangan dan ketidak adilan antara keduanya. Di zaman modern ini tuntutan keadilan gender sudah marak dimana-mana. Perkembangan pendidikan telah menjadikan kaum wanita

---

[285] *Ibid.*

lebih sedikit cerdas, praktik poligami bisa menjebloskan seorang pria kehilangan pamor baik di tingkat nasional maupun internasional, karena ulah kaum wanita yang tidak mendukung tindakan tersebut. Seorang Musdah Mulia dengan beraninya mengharamkan poligami dilihat dari dampaknya, yaitu pelecehan terhadap kaum wanita, menyakitkan, menimbulkan permusuhan dan sulit untuk berbuat adil. Di samping itu dampak negatifnya cenderung lebih tinggi dibanding dengan pengaruh positifnya.

Perlu ada penegasan bahwa teks-teks yang terdapat di dalam Alquran seperti firman Allah:

> "Kaum laki-laki adalah pemimpin bagi kaum perempuan, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan)."[286]
>
> "Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian harta pusaka untuk) anak-anakmu, yaitu bagian seorang anak laki-laki sama dengan bagian dua anak perempuan."[287]
>
> "Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada perempuan."[288]

Masih sangat banyak teks-teks suci yang membahas tentang keberadaan kaum laki-laki dan kaum wanita yang telah melahirkan wacana misoginis terhadap kaum wanita. Teks-teks tersebut tidak mungkin dapat dirubah namun dari segi penafsiran dan penjabarannya masih bisa berubah dengan jalan menafsir ulang kembali teks-teks suci tersebut sesuai dengan konteks kekinian. Upaya ini yang dimaksud dengan membongkar kembali kemapanan masa lalu untuk disesuaikan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang telah merubah pola pikir dan gaya hidup manusia dari zaman ke zaman. Bila menolak poligami, maka

---

[286]Q.S. an-Nisa' [4]: 34.
[287]Q.S. an-Nisa' [4]: 4.
[288]Diriwayatkan oleh Imāmal-Bukharī dalam Ṣahih-nya.

alasannya bukan semata-mata karena teks dan penafsirannya saja, namun lebih ditekankan pada sisi kemanusiaannya baik sosiologis maupun psikologis.[289] Poligami telah merugikan, baik bagi pihak laki-laki maupun bagi pihak perempuan. Laki-laki yang berpoligami tidak akan mendapat kehormatan dan kasih sayang yang utuh dari para istri dan anak-anaknya, sedangkan seorang Ibu dan anaknya yang terkena korban poligami akan selalu menahan sakit di dalam hatinya karena telah diperlakukan tidak adil oleh suami dan Bapaknya.

Di sinilah fungsi dari syariat Islam yang diartikan sebagai metode yang selalu berkembang mengikuti perkembangan peradaban. Metode syariat Islam ini diterapkan agar Islam dan syariat Islam tetap eksis di ruang publik sampai kapan pun. Teks-teks suci tidak bisa disalahkan, Islam sebagai agama tidak bisa disalahkan, tapi manusia yang tidak mau mengubah pola pikir, tidak mau bergeser dan tetap mempertahankan status quo itulah yang perlu disalahkan. Islam dengan teks-teks sucinya hanyalah pedoman hidup bagi orang-orang yang mengerti dan mau menggunakan akal pikirannya. Islam diturunkan dihadapan bangsa Arab pra-Islam yang sedemikianrupa kondisinya dan tidak bisa disamakan dengan Islam yang berhadapan dengan zaman modern seperti sekarang. Tugas yang sangat berat bagi *ulūl albāb* untuk meneruskan perjuangan para tokoh agama (Islam) bagaimana Islam dapat mewujudkan kedamaian di muka bumi dan dapat menjawab keluh kesah problem kemanusiaan di zaman sekarang ini.

[289]‘Alā’i Najib, “Rekonsiliasi Perempuan Islam dan Komunis” dalam Tashwirul Afkar: *Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan*, Edisi No.15 Tahun 2003 (Jakarta: LAKPESDAM, 2003), hlm. 52.

e. Masalah Haji dan Umrah

Islam meneruskan *syi'ar-syi'ar* Haji dan Umrah dari umat sebelumnya secara keseluruhan dan detail, kecuali talbiyah yang dibersihkan dari syirik, seperti talbiyah yang dilakukan oleh kaum *Hunafā'* yang masih menganut keyakinan tauhid.

Ibadah Haji diteruskan karena memiliki dua pengaruh yang positif. *Pertama*, karena Haji adalah musim bisnis perdagangan paling besar untuk meramaikan pasar induk seperti Ukaz dan pasar di tepinya seperti Majannah. Mengabaikan atau menghapusnya menimbulkan banyak kerugian besar yang dapat menyebabkan orang Arab akan membenci Islam, sedangkan mengembangkan atau menyemarakkannya dapat menyebabkan mereka akan mencintai Islam dan akan menganut ajarannya. *Kedua*, karena orang-orang Arab yang telah memeluk Islam memiliki tradisi yang telah mendarah daging untuk hidup dan bersosial dalam pelaksanaan ibadah Haji dan mengagungkan Ka'bah, sehingga jiwa mereka tenang dan dada mereka lapang, timbul kegembiraan serta dapat menyambung hubungan silaturahmi antar sesama Muslim dan mempererat persaudaraan dengan melaksanakannya. Dengan demikian haji memiliki keuntungan secara ekonomi, sosial, kejiwaan, persaudaraan dan historis.[290]

Jadi, ada unsur politik kekuasaan di dalam melanggengkan haji di samping haji adalah termasuk dalam rukun Islam yang kelima. Maksudnya bahwa pelaksanaan haji telah dimanfaatkan oleh oknum tertentu untuk meraih keuntungan sebanyak-banyaknya, yaitu para pedagang yang menjajakan barang dagangannya pada masa musim haji tiba. Termasuk bagi pihak yang diberi wewenang untuk mengurus bidang haji juga sering terkena kasus penyelewengan dana haji.

---

[290]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Naṣ al-Mu'assas wa Mujtama'uh…,* cet. ke-2, hlm.179-180.

f. Masalah Riba

Riba dibiarkan hidup dan berkembang dalam waktu yang lama pada masa Islam dan baru dilarang pada masa-masa akhir, karena memang sudah menjadi kebiasaan dalam masyarakat Arab saat itu untuk memperoleh keuntungan dengan tanpa usaha yang susah payah. Tokoh-tokoh pelaku riba antara lain adalah al-'Abbas ibn Abdil Muţalib dan Khalid ibn al-Walid ibnul Mugirah. Maka Nabi saw. bersabda pada waktu penyampaian khutbah haji *Wada'* tahun 9 H:

"Ketahuilah bahwa semua riba dari riba masa Arab pra-Islam dihapuskan, dan riba pertama yang saya hapuskan adalah riba yang dilakukan oleh 'Abbas ibnu Abdil Muţalib.[291]

Sampel-sampel di atas, menurut penulis merupakan contoh sistem gradualisasi yang diterapkan oleh Nabi saw. dalam melancarkan dakwah Islamnya di arena tradisi Arab yang begitu ketat dan telah mengakar dalam kehidupan bangsa Arab. Sistem inilah yang dalam pengamatan Khalīl tidak dilakukan oleh kelompok gerakan Islamisme di Mesir. Penerapan syariat Islam yang dipaksakan terkesan keras dan tidak manusiawi, serta menyalahi sejarah.

Ada ambisi untuk saling menguasai dalam penerapan syariat Islam yang telah berlaku di Mesir. Di satu sisi adalah bentuk penolakan terhadap rezim yang dianggapnya sekuler dan pro-Barat, namun di sisi lain ada kecenderungan untuk mendirikan negara Islam di Mesir sebagai ganti dari pemerintahan yang dicap tidak menjalankan pemerintahan yang benar, karena telah menyimpang dari syariat Islam.

Jadi, kondisi kekuasaan yang demikian itulah yang telah memunculkan pemikiran Khalīl yang termuat dalam karya-karya teksnya. Posisi Khalīl di sini, tidak berpihak kepada rezim dan tidak juga berpihak kepada kelompok kanan, tapi Khalīl lebih cenderung ke arah kiri dalam rangka keluar dengan mencari jalan solusi untuk melarai antara keduanya. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa

---

[291]Al-Wāḥidī al-Naisābūrī, *Asbāb al-Nuzūl…,* hlm. 55.

pemikiran Khalīl lahir dari adanya tarik menarik dari relasi-relasi kuasa yang ada pada saat itu. Inilah yang dimaksud oleh Foucault bahwa ilmu pengetahuan lahir dari kekuasaan.

Sebagai sampelnya, apa alasan Khalīl menulis tentang Negara Madinah dalam teksnya. Alasan yang ada di balik penulisan topik tersebut dalam rangka menolak tuduhan kaum ekstremisme yang mengatakan bahwa negara Madinah adalah contoh satu-satunya Negara Islam yang ideal pada masa Nabi saw. dan patut ditiru untuk menegakkan negara Mesir bak negara Madinah pada masa klasik (kembali ke zaman klasik), sebagai upaya memisahkan diri dari kondisi masyarakat yang ada di bawah naungan rezim yang dianggapnya sekular.

Khalīl berpandangan bahwa orang-orang Arab berduyun-duyun masuk Islam bukan karena Islam itu sendiri, tapi ada hegemoni Quraisy yang bermain di dalamnya. Keagungan suku Quraisy lebih diutamakan dan dibanggakan dari pada Islam itu sendiri.[292] Bagaimana setelah Nabi saw. meninggal? Kebanyakan dari mereka berbalik tidak patuh pada ajaran Islam, karena mereka menganggap Nabi saw. orang yang mereka segani sudah tidak ada lagi.

D. Tradisi Lokal Arab Pra-Islam yang Dihapus oleh Syariat Islam

Penulis berpendapat bahwa dari sekian tradisi yang telah diadopsi dalam syariat Islam ada juga yang tidak dipraktikkan lagi dalam Islam. Tujuannya adalah dalam rangka menjaga kemaslahatan umat manusia ke arah hidup yang lebih baik. Inilah tujuan dari hakekat syariat Islam sejak awal diturunkan, yaitu untuk mencari jalan keluar yang lebih baik dalam rangka mempertahankan kebaikan umat manusia dalam kehidupannya.

Ini menunjukkan bahwa sejak dari awal diturunkannya syariat Islam adalah dalam rangka mencari celah-celah kemaslahatan umat manusia. Jadi syariat Islam itu maslahat, damai, mengangkat harkat dan derajat wanita. Syariat Islam bukan seperti

[292] Khalīl ‘Abd al-Karīm, *Daulah Yatsrib . . .*, hlm. 9-14.

yang tertera dalam isu-isu kontemporer bahwa syariat Islam adalah sumber kekerasan terhadap perempuan.[293] Di mana telah terjadi pelecehan terhadap wanita dengan cara poligami, nikah siri dan nikah mut'ah, dan pelakunya adalah umat Islam itu sendiri.

Sebagai contohnya adalah apa yang dapat diambil dari siaran program-program televise Mesir, yaitu program diskusi Syaikh Sha'rawi selama bulan Ramadan (1998). Dalam diskusi-diskusi itu, Syaikh Sha'rawi menawarkan pemikiran-pemikirannya atas moralitas wanita dan model pakaian yang selayaknya dipakai oleh para wanita. Ia mengusulkan bahwa wanita harus dihijabi sehingga laki-laki tidak curiga terhadap legitimasi dari anak-anaknya. Esensinya, Syaikh menentukan bahwa wanita yang dihijabi adalah satu-satunya jenis wanita yang memberi kelahiran anak menjadi legitimat, dan jika wanita tidak merasa nyaman dengan ini, kecurigaan akan menggantungkan legitimasi atas anak-anaknya.[294]

Dalam tipe berpikir seperti tersebut di atas, apa yang implisit adalah bahwa wanita merupakan sumber kejahatan dan penyimpangan dari apa yang benar, situasi yang hanya dapat dikoreksi jika wanita tersembunyi dari publik. Menurut pemikiran ini, apabila seorang wanita tetap tidak terhijabi, kejahatan inherennya dan ketersesatannya dari jalan yang benar akan membawanya pada tinggal bersama dengan laki-laki lain selain suaminya. Jadi, wanita secara total tereduksi kepada sekedar tubuh dan seksualitas. Pandangan ini mengabaikan wanita yang berkarya dan terdidik yang bekerja keras bersama dengan laki-laki tanpa membiarkan seksualitasnya mempengaruhi pekerjaannya. Kesan Syaikh terhadap wanita muncul demi mempertahankan keamanan dan kesucian wanita. Namun begitu, kenyataannya, pandangan ini mereduksi wanita kepada ruang hasrat seksual laki-laki. Perluasan wajar dari pandangan yang berasal dari para pendukung gerakan Islamisme kontemporer melarang laki-laki berjabat tangan dengan

---

[293]https://www.academia.edu/9512309/AQIDAH_SYARIAH_AKHLAK_AKTUALISASI_ISLAM_DAN_ISU_ISU_KONTEMPORER, diakses tanggal 25 Januari 2014.

[294]Fuad Zakariyya, *Gerakan Islam*..., hlm. 67.

wanita, walaupun gerak isyarat ini hanyalah semata prilaku sosial yang fungsinya adalah untuk memfasilitasi interaksi manusia dan sosial. Pelarangan demikian ini secara pasti dapat berlaku keji kepada watak manusia dan pandangan semacam ini adalah layaknya binatang dan barbarian.[295]

Melihat kondisi yang demikian Khalīl menampilkan yang sebaliknya bahwa syariat Islam telah menghapus beberapa tradisi Arab pra-Islam hanya dalam rangka menghormati wanita ketika itu. Contoh tradisi yang telah dihapus dalam Islam, antara lain:

1. **Tradisi menikah dengan Ibu Tiri**

Tradisi sebagian orang Arab pra-Islam adalah menikahi istri bapaknya (ibu tiri), baik yang dilakukan oleh kaum *muhājirīn* maupun *'anṣār*, orang yang mulia maupun kaum yang rendah. Di antara pelakunya adalah Hisn bin Abī Qais yang menikahi ibu tirinya bernama Kubaisyah binti Ma'an, al-Aswād ibn Khalaf yang menikahi ibu tirinya juga, Safwān bin 'Umayyah bin Khalaf yang menikahi ibu tirinya bernama Fākhitah binti al-Aswad ibn al-Muṭalib, dan Manṣūr bin Māzin yang menikahi ibu tirinya bernama Mulaikah binti Kharijah.[296]

Hal ini dapat terjadi karena bapak-bapak mereka saat itu menikah dengan perempuan-perempuan yang sangat muda yang seumur dengan anaknya atau menikah dengan anak-anak, sehingga ketika bapak-bapak mereka meninggal dunia maka istri-istri mereka masih dalam usia muda seperti gadis yang baru berkembang. Menjelang meninggal dunia, bapak-bapak mereka pun sempat memberi pernyataan rela jika istri-istrinya nanti akan dinikahi oleh putranya. Para istri atau ibu tiri itu pun juga ada yang senang jika dinikahi oleh anak tirinya sebab mereka akan dapat merasakan kenikmatan atau kelezatan seksual yang tidak pernah mereka rasakan dengan suami mereka yang sudah tua itu.[297]

---

[295] *Ibid.*, hlm. 67.

[296] Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Naṣ al-Mu'assas wa Mujtama'uh…*, cet. ke-2, hlm. 61.

[297] *Ibid.*

Sang anak pun juga senang menikah dengan ibu tirinya sebab akan meringankan dia dalam membayar mahar, dan menangung beban tanggungjawab. Namun faktor penyebab sebenarnya dari tradisi buruk tersebut adalah keterbelakangan masyarakat yang ada pada waktu itu dan lingkungan Badui yang jauh dari peradaban maju.

Ketika Abū Qais, yang termasuk pembesar *'anṣār*, meninggal dunia maka anaknya bernama Qais lalu melamar ibu tirinya. Ibu tirinya berkata: "Engkau masih saya anggap sebagai anak dan engkau termasuk pembesar kaummu." Nanti saya akan bertanya dan meminta izin dahulu kepada Rasul saw. Dia lalu bertanya: "Ya Rasul, Abū Qais meninggal". Maka Rasul saw. menjawab: "mudah-mudahan dia dalam kebaikan". Dia berkata lagi: "tetapi anaknya melamar saya padahal dia termasuk pembesar kaumnya dan saya masih menganggapnya sebagai anak". Rasul saw. menyuruhnya pulang dulu.[298] Lalu turunlah ayat:[299]

> "Dan janganlah kamu kawini wanita-wanita yang telah dikawini oleh ayahmu, terkecuali pada masa yang telah lampau. Sesungguhnya perbuatan itu amat keji dan dibenci Allah dan seburuk-buruk jalan (yang ditempuh)."

2. Tradisi menikahi wanita pekerja seks komersial

Khalīl mengutip dari riwayat para tabi'in seperti Mujahid, Atha', dan Qatadah, yang menceritakan bahwa sebagian *muhājirīn* ketika datang di kota Madinah ada yang dalam keadaan fakir miskin dan belum berkeluarga, sementara di kota tersebut ada wanita-wanita pelacur yang memiliki tempat tinggal tetap dan termasuk golongan paling sejahtera di sana. Kediaman mereka biasanya ditandai dengan tanda tertentu dan tidak ada yang datang ke sana kecuali laki-laki yang suka berzina dan musyrik. Dalam diri sebagian Muslim yang miskin itu lalu timbul rasa suka dengan

---

[298] *Ibid.,* hlm.62.

[299] Abī'Umar Nādī ibn Maḥmūd Hasān al-Azharī, *al-Maqbūl min Asbāb al-Nuzūl…,* hlm.200-201 dan Khalîl 'Abd al-Karîm, *an-Nass al-Muassas wa Mujtamauhu…,* cet. ke-2, hlm.62. Q.S. an-Nisa' [4]: 22.

profesi perempuan tersebut dan berkeinginan menikah dengan mereka dengan harapan dapat hidup kaya bersama mereka.[300] Mereka lalu meminta izin kepada Rasul saw. untuk menikahi mereka, maka turunlah ayat 3 surat an-Nur, sebagai berikut:

> "Pezina laki-laki tidak boleh menikah kecuali dengan pezina perempuan, atau dengan perempuan musyrik; dan pezina perempuan tidak boleh menikah kecuali dengan pezina laki-laki atau dengan laki-laki musyrik; dan yang demikian itu diharamkan bagi orang-orang mukmin."[301]

Menurut Khalīl, mereka tergolong miskin karena ketika hijrah ke Madinah mereka tidak memiliki sumber mata pencaharian untuk memperoleh rezeki, dan tidak memiliki rumah untuk menetap. Sementara dalam diri mereka timbul keinginan-keinginan dan kebutuhan biologis yang menuntut untuk dipenuhi. Mereka juga memiliki impian untuk membangun rumah tangga, ada istri tempat berkasih sayang serta anak-anak untuk bisa bermain-main. Pada akhirnya, kebutuhan hidup yang mendesak dan pikiran yang picik telah mendorong mereka untuk dapat menikahi wanita-wanita pelacur tersebut dengan harapan dapat memenuhi keinginan-keinginan yang mereka impikan selama ini.[302]

3. Wali yang mengambil mahar dari pernikahan anak perempuannya.

Sebagian orang Arab tidak mau memberikan mahar perkawinan anak-anak perempuannya, dan mahar itu dimiliki untuk dirinya. Tradisi buruk tersebut masih berlangsung ketika Islam datang, dan tidak dapat diberantas hanya dengan nasehat dan kata-kata yang sopan. Ibn Abī Hātim dari Abī Ṣālih menceritakan bahwa orang tua perempuan saat itu jika mengawinkan anaknya maka dia ambil mahar anak tersebut dan tidak diberikan kepadanya. Maka turunlah ayat:

---

[300]Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafatih al-Ghaib aw al-Tafsir al-Kabir…*, juz xxx, hlm.453-454.

[301]Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terejemahnya* (Jakarta: PT Syaamil Cipta Media, 2005), hlm. 350.

[302]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Naṣ al-Mu'assas wa Mujtama'uh,* juz II, cet. II, hlm. 77

"dan berikanlah kepada anak-anak perempuan itu mahar mereka ...."[303] Menurut al-Baiḍawi, larangan dalam ayat ini ditujukan terhadap para suami maupun para wali perempuan itu.[304]

Menurut penulis, sepertinya telah terjadi penyimpangan kekuasaan orang tua terhadap hak anak perempuan pada zaman pra-Islam. Mereka telah memaknai kuasa terhadap anak identik dengan menguasai segala yang ada pada diri anak, termasuk dalam masalah mahar. Semestinya ada hak orang tua dan ada hak anak yang perlu dihormati dan tidak boleh saling merugikan, mengurangi atau pun menghilangkannya.

4. Tradisi Nikah Mut'ah.

Sebagian dari prilaku orang Arab, sudah menjadi kebiasaan yang sulit ditinggalkan adalah memenuhi keinginan-keinginan yang menyenangkan, dalam berbagai waktu dan keadaan, baik ketika berada di kampung halaman atau dalam masa musafir, ketika di rumah atau di luar rumah, saat sendirian maupun di tengah orang ramai.

Tanpa maksud melebih-lebihkan, maka dapat dikatakan bahwa di antara kebiasaan orang Arab ketika bepergian dari kampung halamannya ke negeri lain dan yang telah menjadi hal paling menyibukkan mereka, yang terus menjadi keinginan tetap mereka, dan yang merupakan dambaan dan hasrat hati yang tidak pernah padam, adalah mencari dan menemukan wanita-wanita cantik yang masih muda belia dan dapat memuaskan nafsu syahwatnya yang membara (*yutfīfihā syahwatahu al-multahibah*). Sementara itu, di sisi lain ada pula di tempat itu wanita-wanita yang memiliki hasrat yang sama, yang ingin segera dikencani, yang sering menunggu waktu yang menyenangkan dan yang selalu mengharap ada laki-laki yang dapat memenuhi hasrat biologisnya. Untuk memenuhi kebutuhan itu maka dia mau menerima imbalan apa pun yang diterimanya, seperti sandal, uang atau harta, atau pun kain

[303]Q.S. al-Nisā' [4]: 4.
[304]Al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl...,* hlm. 28.

sarung, karena yang terpenting baginya bukan barang-barang yang berharga tetapi adalah dapat terpenuhi kebutuhan akan kehangatan.[305]

Ketika keinginan mereka bertemu, maka kedua pihak biasanya sepakat untuk hidup bersama dalam waktu tertentu, dan kadang-kadang pihak laki-laki akan menetap dan tinggal di tempat kabilah si perempuan. Ketika waktu yang telah disepakati itu habis maka si laki-laki akan pergi meninggalkan perempuan itu tanpa ada keharusan dan kewajiban untuk memberikan sesuatu kepadanya. Demikian pula perempuan itu tidak pula memiliki hak untuk menuntut apa pun terhadapnya. Model hubungan seperti inilah yang biasanya dinamakan sebagai kawin kontrak atau nikah mut'ah. Nikah mut'ah ini terjadi jika ada pria yang pergi meninggalkan negerinya dan tiba di suatu negeri yang tidak begitu dikenalnya, kemudian dia menikah dengan seorang wanita di negeri tersebut untuk jangka waktu tertentu sesuai dengan masa menetapnya, lalu si wanita akan menjaga harta benda pria tersebut dan mengurus segala keperluannya selama mereka hidup bersama.[306]

Tradisi seperti ini terus berlangsung bahkan sampai ketika Islam datang dan telah memancarkan cahaya kemenangan di mana-mana. Oleh karena itu ketika para sahabat pergi berperang dan mengikuti berbagai penaklukkan, maka mereka kembali meneruskan tradisi tersebut dan melakukan akad nikah mut'ah dengan perempuan-perempuan yang hidup sendiri saat itu. Para pria itu pun lalu dapat menikmati dan bersenang-senang dengan mereka, sementara di lain pihak para wanita itu memperoleh upah (*'iwad)* selama hidup dalam masa yang penuh dengan kehangatan bersama pria tersebut.

Rasul saw. yang memiliki pandangan lebih jauh, pemikiran yang dalam dan wawasan yang luas, berpendapat bahwa tradisi kebiasaan nikah mut'ah seperti itu belum bisa dihilangkan dari kehidupan para sahabat, karena jika diharamkan seketika maka menimbulkan kegoncangan, hidup yang susah, hati yang sempit, dan

---

[305]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Naṣ al-Mu'assas wa Mujtama'uh…*, cet. ke-2, hlm. 83.
[306]Syeikh Ibn 'Umar Nādī al-Azharī, *Nihāyah …,* hlm.163.

ketidak tenangan. Bahkan lebih jauh lagi, larangan nikah mut'ah dapat menyebabkan hilang semangat dalam berjuang, hilang konsentrasi dan lari dari medan perang. Jadi sikap melarang dalam konteks waktu itu tidak mencerminkan pandangan yang cerdas, sikap yang dewasa, dan pemahaman yang komprehensif. Pertimbangan lainnya juga tentu ada, yaitu dari pada membuat keputusan melarang nikah mut'ah yang dapat menimbulkan kegoncangan dan ketidakstabilan, maka kebijakan membolehkannya adalah lebih tepat, karena kepentingan menjaga keberadaan dan kekuatan Dinasti Quraisy (Pemerintahan Madinah) harus lebih didahulukan dan lebih disukai, demikian pula perkembangan agama baru juga mesti dipelihara dan ditingkatkan. Oleh karena itulah maka Nabi saw. membolehkan para sahabat yang melakukan nikah mut'ah dan membiarkan mereka untuk meneruskan tradisi demikian.[307]

Imām al-Tirmizī meriwayatkan dari Ibnu 'Abbas yang menyatakan "Mut'ah itu hanya boleh pada awal Islam".[308] Dari Qais dari 'Abdillah ra. ia menceritakan bahwa kami berperang bersama Nabi saw. padahal kami tidak didampingi oleh para istri, maka kami minta dibolehkan nikah mut'ah kepadanya, namun Nabi saw. melarangnya, kemudian Nabi saw. memberikan keringanan kepada kami untuk menikahi perempuan dengan mahar pakaian, lalu ia membaca ayat "hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian mengharamkan apa-apa yang baik yang dihalalkan oleh Allah bagi kalian ...".[309]

Al-Qurṭubī, sebagaimana pendapat Ibn Jarīr dan Ibnu al-'Arabi, memperkuat kebolehan mut'ah pada masa awal Islam. Menurutnya, proses pengharaman dan penghalalan nikah mut'ah terjadi dalam beberapa kondisi. Pada awalnya dibolehkan lalu Rasul saw. mengharamkannya pada hari perang Khaibar, lalu dibolehkan

---

[307]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Naṣ al-Mu'assas wa Mujtama'uh…,* cet. ke-2, hlm.84.
[308]Syeikh Ibn 'Umar Nādī al-Azharī, *Nihāyah…,* hlm.163.
[309]Q.S. al-Maidah [5]: 87.

lagi pada saat penaklukkan kota Mekah, dan kemudian diharamkan lagi sesudahnya.[310]

E. Sikap Kritis Khalīl 'Abd al-Karīm Terhadap Data Sejarah Syariat Islam

Sub ini menggambarkan bahwa politik kekuasaan yang melibatkan syariat Islam juga telah dipraktikkan oleh para khalifah sepeninggal Nabi Muhammad saw. Alasannya adalah bahwa ada *naṣ-naṣ*/teks-teks suci fundamental yang sudah jelas redaksi dan maknanya telah mengharuskan untuk memaksa secara kekerasan terhadap orang Arab agar berpindah dari kepercayaan syirik kepada tauhid, dari kufur kepada iman dan dari berhala kepada Islam. Sementara di sisi lain adalah kebutuhan darurat pula untuk memperkuat kedudukan daulah suku Quraisy yang baru berdiri di tanah Yasrib agar kokoh dan kuat dalam menguasai atau berhadapan dengan suku-suku atau bangsa lainnya.

Dengan demikian ada dua kepentingan yang bertemu di sini, yaitu kepentingan agama Islam sebagai agama baru dan kepentingan Daulah Quraisy. Dalam perspektif inilah dapat dilihat dan dianalisis sebab-sebab dilakukannya perang terhadap pembangkang zakat (yang sering disalahartikan sebagai perang terhadap kaum murtad).[311]

Bukti nyata hal itu dapat dilihat dari penilaian 'Atiq ibn Abī Quhafah (nama asli Abu Bakar) yang menganggap sejumlah kabilah yang tidak mau menyerahkan zakat ke Madinah sebagai orang-orang yang telah keluar dari agama, lari dari iman, dan lepas dari Islam. Dia telah berseru dengan ucapannya yang terkenal:[312] "Demi Allah, saya tidak akan membedakan antara *Ṣālât* dan *Zakât*". Hal pertama (kewajiban *Ṣālât*), sebagaimana telah diketahui secara umum dan masal, adalah tiang agama sehingga barang siapa meninggalkannya

[310]Imām Abū Abdullah Muhammad bin Ahmad *al-'anṣāri* al-Qurṭubī, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ān* (Mesir: Dār al-Sya'bi, t.t.), hlm.498.

[311]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Naṣ al-Mu'assas wa Mujtama'uh…,* cet. ke-2, hlm.20.

[312]Abū Ja'far Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wil al-Qur'ān au Tafsīr al-Ṭabarī…,* hlm. 99.

maka berarti menghancurkan agama. Sedangkan hal kedua (kewajiban menyerahkan zakat ke Madinah) bagi khalifah pertama tersebut adalah sebagai bukti ketundukkan pihak lain terhadap Dinasti Quraisy yang kekuasaannya mulai tumbuh berkembang.

Oleh karena itu, Abu Bakar memerangi orang-orang yang tidak mau membayar zakat dengan keras dan bengis. Para sejarawan kritis, seperti al-Ţabarī dan lain-lain, telah mengungkapkan secara jelas dan detail tentang berbagai bencana akibat kekejaman yang telah dilakukan oleh panglima perang Khalid ibn al-Walid ibn al-Mugirah al-Makhzumi dalam peperangan untuk membasmi kelompok yang ingkar membayar *zakât* tersebut.[313] Sedangkan para sejarawan dari kalangan ahlul Hadis lebih banyak mengabaikan dan meninggalkan fakta kebenaran tersebut, sehingga layak dipertanyakan di mana letak hati nurani mereka dan di mana mereka menyembunyikan kebenaran ilmiah tersebut.[314] Maksudnya, bahwa cara yang telah dipraktikkan oleh Abu Bakar adalah ada unsur politik kekuasaan yang menekan dan menindas yang sangat bertentangan dengan konsep kuasa yang seharusnya. Kuasa tidak dimaknai penekanan dan menindasan terhadap orang-orang yang dikuasai untuk melaksanakan aturan-aturan yang telah ditetapkan. Aturan-aturan dibuat bukan untuk menindas tapi untuk mendidik manusia menjadi sosok individu yang disiplin. Kebiasaan untuk bertindak disiplin akan menciptakan manusia yang kreatif dan produktif, berguna bagi kehidupan dirinya dan orang lain.[315] Inilah konsep kuasa yang diajarkan oleh Foucault yang menjadi teori dalam menganalisa masalah-masalah yang muncul dalam penelitian ini. Sejarah masa lalu, apa pun bentuknya perlu dianalisa berdasarkan sebuah teori untuk menjadi panutan pada hari ini, mana yang boleh ditiru dan mana yang mesti ditinggalkan karena tidak mendatangkan kemaslahatan bila terus dipraktikkan.

---

[313] *Ibid.*

[314] Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Naṣ al-Mu'assas wa Mujtama'uh…*, cet. ke-2, hlm.21.

[315] Michel Foucault, *Discipline and Punish*, terj.Alan Sheridan (Middlesex: Penguin Books, 1984), hlm.135.

Setelah berlalunya dua dekade, tepatnya pada era ‘Usman bin ‘Affan sebagai khalifah ketiga yang berasal dari keturunan bani ‘Umayyah, maka keharusan menyerahkan *zakāt* ke Madinah dihentikan. ‘Usman memerintahkan agar *zakāt* diberikan kepada kaum fakir di mana *zakāt* itu diambil. Ini adalah fakta yang sangat jelas dan penting untuk menunjukkan bahwa:

1) Syi’ar agama telah digunakan sebagai jalan dengan tujuan untuk memudahkan dalam meraih kekuasaan, atau setidaknya untuk mempertahankan kekuasaan. Inilah yang dilakukan oleh khalifah pertama (Abu Bakar) tidak lama setelah berpulangnya Rasul saw. ke haribaan Tuhan. Langkah Abu Bakar ra. ini menjadi Sunnah (tradisi) awal dalam melakukan peperangan dengan sesama Muslim. Jadi, bukan kaum Khawarij yang pertama melakukan peperangan atau pembunuhan terhadap sesama Muslim, melainkan Abu Bakar ra. yang pertama kali melakukannya.[316]
2) Para sahabat besar, orang-orang yang telah dijanjikan dengan surga, dan para anggota majlis *syūra* pasca Nabi saw. wafat, terbelah dua dalam menyikapi persoalan pengumpulan *zakāt* sebagai salah satu dari rukun Islam yang lima. Satu kelompok sahabat berpendapat bahwa *zakāt* yang terkumpul di berbagai daerah wajib dibawa dan disetor ke hadapan khalifah (pemerintahan pusat) di Madinah. Siapa saja yang menentangnya maka boleh dibunuh dan diperlakukan dengan perlakuan hina, serta boleh dihukum dengan hukuman seberat-beratnya, seperti dilemparkan dari puncak gunung yang tinggi ke dalam jurang yang dalam, dibakar, dan dihukum secara terbalik dengan kaki di atas dan kepala di bawah. Sedangkan kelompok sahabat yang kedua berpandangan bahwa *zakāt* yang terkumpul tidak harus dibawa atau disetor ke pusat di Madinah, melainkan boleh dibagi-bagi di daerah untuk diberikan kepada penduduk yang membutuhkan.[317] Pendapat kedua lebih terlihat adil dan bijak, tidak merepotkan dan menyusahkan.

---

[316] *Ibid.,* hlm. 22.
[317] *Ibid.*

3) Melahirkan fatwa atau produk hukum tanpa analisis adalah kesalahan berlipat ganda, karena hal itu menyebabkan seseorang lupa melihat konteks dan berbagai faktor yang mempengaruhi, seperti sosial, politik, dan budaya. Mengapa Abu Bakar mengharuskan *zakāt* dikumpulkan di Madinah?, karena memang saat itu keuangan pemerintahannya kosong dan sumbernya kering. Barulah setelah berlalu dua dekade maka *zakāt* tidak wajib lagi disetor ke pusat di Madinah, dan boleh dibagi-bagi kepada para *mustahik* di daerah-daerah. Jadi faktor sejarahlah yang menyebabkan lahirnya dua keputusan atau dua kebijakan yang berbeda tersebut dan yang membedakan di antara dua produk hukum yang berbeda. Dengan demikian penguasaan dan pemahaman terhadap berbagai faktor situasi dan kondisi yang mengiringi lahirnya produk-produk hukum, fatwa dan opini, adalah suatu keharusan yang pasti.[318]

Beda konteks dulu dan juga beda konteks sekarang, dalam membaca dan menafsirkan syariat Islam menjadi sebuah fikih sangat membutuhkan pengamatan terhadap realitas yang tepat sesuai dengan konteks waktu dan tempat. Konteks dulu tetap perlu dibaca untuk dijadikan dasar analisa dalam konteks sekarang, tapi tidak mesti mengikuti apa yang telah ditetapkan oleh ulama terdahulu, karena yang pasti sudah tidak sesuai lagi untuk diaplikasikan di zaman sekarang.

Inilah pokok-pokok pemikiran Khalīl yang dapat penulis simpulkan, sebagai berikut:

1. Pemahaman Khalīl terhadap pengertian syariat Islam. Di mana Khalīl telah memberikan makna syariat Islam sebagai sumber hukum Islam yang sudah ditetapkan di dalam Alquran yang bisa dimaknai secara kontekstual dan masih bisa ditafsirkan ulang untuk kebutuhan yang lebih relevan dengan kekinian. Alasannya, menurut Khalīl yang tidak bisa berubah dan permanen itu hanya wujud teksnya saja, sedangkan mengenai hasil penafsiran ulama

---

[318] *Ibid.*, hlm.23.

terdahulu masih bisa ditafsirkan ulang oleh ulama di zaman sekarang. Contohnya tentang masalah perbudakan.[319]

2. Khalīl mengungkap tentang asal usul syariat Islam dalam rangka menolak tuduhan para *du'at* bahwa bangsa Arab pra-Islam adalah bangsa yang berisi orang-orang yang tergolong *al-Jāhiliyyah.* Khalīl memberikan contoh bahwa menurut Khalîl, Islam telah mewarisi sesuatu yang mencukupi dari tradisi Arab pra-Islam, bahkan *overloaded* dalam segala aspek kehidupan Islam: ritual peribadatan, sosial kemasyarakatan, ekonomi, politik, hukum (perundang-undangan).[320] Sedangkan tradisi Arab pra-Islam berasal dari agama Nabi Ibrahim as., yaitu agama *Hanīf* yang telah disalahpahami oleh sebagian besar bangsa Arab pada waktu itu. Tradisi tersebut telah diadopsi dalam Islam dan tetap dipraktikkan sampai sekarang oleh umat Islam di seluruh penjuru dunia. Contohnya ialah pengagungan terhadap Ka'bah, Haji, Umrah, penghormatan kepada Nabi Ibrahim as. dan Ismail as., sakralisasi bulan *Ramaḍan* dan Puasa, *Ṣalāt*, pembagian harta waris, pertemuan pada hari Jum'at (*Ṣalāt* Jum'at), dan pengagungan bulan haram. Pada persoalan pranata sosial dan hukuman, ada jampi-jampi dan mantera, poligami, kehormatan nasab, perbudakan, *al-Aqilah* (diyat/denda), dan *Qasamah* (sumpah).
3. Syariat Islam pada masa Nabi saw. Bersifat kontekstual dalam rangka menghargai tradisi dan kebiasaan masyarakat setempat. Ini merupakan bentuk penolakan Khalīl terhadap para *du'at* yang telah memahami syariat Islam pada masa Nabi saw. di Madinah secara tekstual untuk dipraktikkan di dalam Negara Islam Mesir yang mereka perjuangkan dengan tanpa perhitungan dari sisi realitas kehidupan bangsa Mesir. Sebagai contohnya Nabi

[319]Khalîl 'Abd al-Karīm,*al-Usus…,* hlm.112.
[320]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Juzûru …,* hlm.12.

saw. menjalankan puasa *'āsyūrā'*, karena ini merupakan tradisi *hanīfiyyah* yang sudah berlaku pada bangsa Arab sebagai ajaran yang dititahkan oleh Nabi Ibrahim as. dan menjadi kebanggaan bangsa Arab pra-Islam pada umumnya.[321]

4. Menurut Khalīl, syariat Islam datang dalam rangka menghargai wanita dan bukan seperti yang dipahami oleh kelompok *du'at* selama ini bahwa wanita itu bisa dijadikan pemuas nafsu laki-laki kapan saja dan dimana saja. Sebagai contohnya, tanpa maksud melebih-lebihkan, maka dapat dikatakan bahwa di antara kebiasaan orang Arab yang sudah tidak ditoleransi dalam Islam, yaitu ketika mereka bepergian dari kampung halamannya ke negeri lain dan yang telah menjadi hal paling menyibukkan mereka, yang terus menjadi keinginan tetap mereka, dan yang merupakan dambaan dan hasrat hati yang tidak pernah padam, adalah mencari dan menemukan wanita-wanita cantik yang masih muda belia dan dapat memuaskan nafsu syahwatnya yang membara (*yutfīfīhā syahwatahu al-multahibah*). Sementara itu, di sisi lain ada pula di tempat itu wanita-wanita yang memiliki hasrat yang sama, yang ingin segera dikencani, yang sering menunggu waktu yang menyenangkan dan yang selalu mengharap ada laki-laki yang dapat memenuhi hasrat biologisnya. Untuk memenuhi kebutuhan itu maka dia mau menerima imbalan apa pun yang diterimanya, seperti sandal, uang atau harta, atau pun kain sarung, karena yang terpenting baginya bukan barang-barang yang berharga tetapi adalah dapat terpenuhi kebutuhan akan kehangatan.[322]
5. Kritik Khalīl terhadap pemerintahan Islam zaman *al-Khulafa' al-Rasyidin* telah menggunakan label syariat

[321]Khalîl 'Abd al-Karîm,*al-Naṣ al-Mu'assas wa Mujtama'uh…*,cet . ke-2, hlm.48.
[322]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Naṣ al-Mu'assas wa Mujtama'uh…*, cet. ke-2, hlm.83.

Islam dalam politik kekuasaannya. Contoh *naṣ-naṣ*/teks-teks suci fundamental yang sudah jelas redaksi dan maknanya telah mengharuskan untuk memaksa secara kekerasan terhadap orang Arab agar berpindah dari kepercayaan syirik kepada tauhid, dari kufur kepada iman dan dari berhala kepada Islam. Sementara di sisi lain adalah kebutuhan darurat pula untuk memperkuat kedudukan daulah suku Quraisy yang baru berdiri di Madinah agar kokoh dan kuat dalam menguasai atau berhadapan dengan suku-suku atau bangsa lainnya. Bukti nyata hal itu dapat dilihat dari penilaian 'Atiq ibn Abī Quhafah (nama asli Abu Bakar) yang menganggap sejumlah kabilah yang tidak mau menyerahkan zakat ke Yasrib sebagai orang-orang yang telah keluar dari agama, lari dari iman, dan lepas dari Islam.

Pokok-pokok pemikiran Khalīl tersebut berkisar dalam masalah yang terkait dengan syariat Islam dalam masalah: Ibadah, politik, kekuasaan, sosial, ekonomi dan tradisi/budaya. Inti pemikirannya ini dijadikan pijakan untuk mencari benang merah antara syariat Islam di Mesir dan Indonesia dalam bab V penelitian ini. Di mana yang menjadi titik tekannya adalah kondisi politik, kekuasaan, sosial dan ekonomi di Mesir dan Indonesia pada era ini telah mengalami gejolak kemunduran. Antara rezim dan kelompok Islamisme ingin saling mempertahankan status quo untuk saling berkuasa yang telah melibatkan syariat Islam di dalamnya.

BAB V
PEMIKIRAN KHALÎL 'ABD AL-KARĨM DALAM KONTEKS INDONESIA

Bab ini mengungkap silsilah pengaruh, benang merah, persamaan dan perbedaan pemikiran Khalîl 'Abd al-Karîm dengan tokoh-tokoh pemikir pembaruan Islam di Indonesia. Penulis memilih Cak Nur, Gus Dur dan Jaringan Islam (JIL), sebagai tokoh pembaru pemikiran Islam di Indonesia yang senada dengan pemikiran Khalîl 'Abd al-Karîm. Alasannya, Cak Nur, Gus Dur dan Khalîl mempunyai pemikiran yang senada terkait dengan permasalahan syariat Islam dan negara Islam yang disebabkan oleh latar belakang kekuasaan di Mesir dan di Indonesia yang melibatkan syariat Islam di dalamnya. Ada pertarungan makna syariat Islam antara kelompok liberalisme dan fundamentalisme. Sedangkan JIL adalah Nurcholisian dan Gus Durian yang sangat sepakat dengan pemikiran Khalîl tentang syariat Islam dan negara Islam dalam rangka menolak formalisasi syariat Islam di Indonesia sejak era reformasi (pasca Suharto), tahun 1998-sekarang.

A. Posisi Pemikiran Khalîl 'Abd al-Karîm

Khalīl adalah seorang reformis tradisi intelektual Islam klasik yang selama ini dipertahankan kesakralannya oleh kelompok gerakan Islamisme di Mesir, terutama tentang hal yang terkait dengan syariat Islam. Di antara para pemikir pembaruan di dunia Islam kontemporer, posisi pemikiran Khalīl sangat unik dan keluar dari pemikiran pada umumnya, sebagaimana telah diuraikan dalam bab II buku ini. Di mana pemikirannya bisa penulis sebutkan lebih

ke arah liberal, alasannya metodologi yang digunakan dalam mengkaji akar sejarah syariat Islam paralel dengan perkembangan yang berlangsung, baik dari dalam dunia Islam sendiri maupun dari luar. Menurut Khalīl, sudah tidak zamannya lagi umat Islam dan para historiografernya mengangkat jargon-jargon "orisinalitas", "kekhasan epistemologis" dan "*eklektism*"[323] yang sering dibahasakan dengan halus sebagai "*filterisasi*" karena sudah saatnya perkembangan ilmu metodologi yang paling mutakhir dimanfaatkan, tidak peduli dari mana pun sumbernya.[324]

Menurut penulis, Khalîl, sebagai seorang reformis (pembaru) pemikiran Islam telah mengunggulkan satu bagian dari khazanah Islam yang berbasis syariat Islam historis kontekstualis. Masalah inilah yang diangkatnya sebagai karya-karya teks. Di mana ia telah berusaha mencounter (menangkis) wacana yang terkait dengan gagasan negara Islam yang berdasar pada syariat Islam di Mesir yang dianggapnya telah menyimpang dari hakikat syariat Islam awal (syariat Islam historis kontekstualis).

Sejak revolusi Mesir 1952 sering terjadi konflik antara rezim dan gerakan Islamisme. Antara keduanya saling ingin berkuasa dengan cara masing-masing, rezim cenderung otoriter, sekuler, dan pro-Barat, sedangkan kelompok gerakan Islamisme cenderung pada penerapan syariat Islam total. Posisi pemikiran Khalīl tidak cenderung pada keduanya, baik praktik kuasa rezim maupun kelompok Islamisme. Khalīl memiliki kecenderungan yang berbeda, yaitu tidak sependapat dengan pendapat tentang adanya syariat Islam murni dan ia pun menolak bentuk negara militer yang diktator. Khalīl lebih cenderung untuk mengatakan bahwa syariat Islam itu fleksibel, tidak kaku dan tertutup. Syariat Islam bersifat terbuka dan bisa menerima apa saja yang datang dari luar, karena syariat Islam bisa berdialog dengan peradaban model apa pun dan

---

[323]Sikap berfilsafat dengan mengambil teori yang sudah ada dan memilah mana yang disetujui dan mana yang tidak sehingga dapat selaras dengan semua teori itu. Id. wikipedia.org/wiki/Eklektisisme, diakses tanggal 15 Agustus 2015.

[324]M. Aunul Abied Shah, Khalīl'Abd al-Karīm: "Kiai Merah" dari Mesir (Metode Ilmiah dan Aplikasinya dalam Historiografi Islam) dalam *Taswirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan…,* hlm.179.

dari mana pun datangnya. Sementara paham aplikasi syariat Islam total telah menolak peradaban yang dianggapnya asing.[325]

Menurut penulis, wujud pemikiran Khalīl tersebut merupakan bentuk penolakan terhadap praktik kuasa yang ada di Mesir pada masanya. Dalam konsep Foucault, di mana ada kekuasaan di situ pasti ada penolakan. Ada dua kutub yang tidak tersatukan dan semuanya mencakup perlawanan antara penguasa dan yang dikuasai yang berkaitan dalam akar relasi kekuasaan. Bila dicermati secara lebih dalam, setiap ada sebuah penolakan pasti muncul sebuah ilmu pengetahuan baru yang berusaha mencounter terhadap apa yang ditolaknya. Lahirnya ilmu pengetahuan baru juga akan memunculkan konflik baru dan begitulah seterusnya.[326]

Pemikiran Khalīl ini penting dikaji untuk dijadikan sebuah teori dalam menganalisa permasalahan syariat Islam di Indonesia yang juga menjadi kontroversi sejak pra-kemerdekaan sampai sekarang. Formalisasi syariat Islam di Indonesia lebih cenderung ke arah politik kekuasaan dalam rangka mempertahankan sebuah kekuasaan. Islam di Indonesia telah dijadikan alat politik untuk melegitimasi sebuah kekuasaan dalam rangka mempertahankan status quo. Seperti penerapan syariat Islam di daerah Nanggroe Aceh Darussalam (NAD) dapat dimaknai bahwa penguasa yang berhasil menerapkan syariat Islam tidak berarti ia telah memahami apa itu syariat Islam, melainkan ia mempunyai kuasa terhadap syariat Islam tersebut. Jadi, kuasa yang dimaknai milik bisa berakibat fatal dan siapa yang berkuasa bisa berbuat semena-mena dengan kekuasaannya. Padahal menurut Foucault sebaliknya bahwa kuasa itu bukan milik dan tidak bisa dimiliki oleh siapa pun. Siapa pun yang memegang tampuk kekuasaan mestinya paham dengan pengertian kuasa yang diidekan oleh Foucault ini bahwa penguasa

---

[325] Sebagai bantahan terhadap kelompok *du'at* yang berpendapat tentang adanya syariat Islam Murni, Khalīl menulis dalam bukunya bahwa Arab adalah bahan baku Islam (bangsa Arab adalah materi Islam). Maksudnya bahwa tradisi Arab pra-Islam merupakan asal mula, sumber dan pilar Islam. Islam telah mengadopsi tradisi Arab pra-Islam dan ditetapkan sebagai ajaran dalam Islam. Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Juzûru…,* hlm.1.

[326] Michel Foucault, *The History of The Sexuality*, terj. Robert Hurley (Middlesex: Penguin Books, 1978), hlm. 94.

hanyalah seorang yang memimpin, mengatur dan menata tata aturan yang sudah disepakati bersama dalam rangka mendisiplinkan masyarakat yang dipimpinnya. Hukum mesti ditegakkan bukan untuk menghukum fisik dan menyakiti pelaku namun lebih ditekankan pada penyadaran untuk lebih berdisiplin sebagai manusia yang lebih berperadaban.[327]

Menurut penulis, keunikan pemikiran Khalîl adalah tentang pendekatan sejarah yang ia gunakan. Di mana Khalîl menjadikan Makkah dan Madinah untuk meneliti pergerakan Islam dari titik awal sampai berakhirnya masa Nabi saw. di kedua kota tersebut. Sementara tokoh pembaru yang lain seperti an-Na'im hanya menggunakan sejarah Islam Mekah dalam dekonstruksi syaria'ahnya. Sedangkan kelompok Islamisme di Mesir hanya bertolak pada Islam di Madinah pada masa Nabi Muhammad saw. sampai wafatnya.

B. Relevansi Syariat Islam Historis Kontekstualis

Penulis berpendapat bahwa munculnya ide Khalīl tentang syariat Islam historis kontekstualis adalah sebuah respon terhadap konflik yang terjadi antara kelompok gerakan Islamisme dengan rezim sejak terjadinya revolusi Mesir pada tahun 1952 dan memuncak pada tahun 1970-an, 1980-an ditandai dengan adanya peristiwa pembunuhan terhadap Presiden Sādāt dan1990-an. Inilah wujud ilmu pengetahuan yang lahir dari adanya kekuasaan sebagai bentuk penolakan terhadap kuasa yang ada.

Khalīl berusaha menampilkan sebuah syariat dari yang telah dianggap murni ke makna yang lebih fleksibel berdasarkan syariat Islam historis kontekstualis, pada masa Mekah dan Madinah. Maksudnya, Khalīl menggalinya berdasarkan sejarah awal diturunkannya syariat Islam tersebut pada masa Nabi saw. di Mekah dan Madinah. Ini bukan berarti memahami sejarah syariat Islam klasik untuk kembali ke masa klasik, tapi untuk bisa dijadikan

[327]Haryatmoko, "Kekuasaan Melahirkan Kekuasaan" dalam *Basis Edisi Foucault,* No.01-02, Tahun ke-51, Januari-Februari, 2002, hlm.20.

alasan kuat mengapa Khalīl menolak syariat Islam yang sudah dianggap sakral oleh lawan tandingnya pada masa itu.

Menurut Khalīl, pada masa Nabi saw. syariat Islam turun secara bertahap mengiringi dakwah Nabi saw. sebagai tuntunan atau pun jawaban atas permasalahan yang ditemui Nabi saw. pada saat itu. Bentuknya adalah sebuah syariat yang sangat menghargai tradisi dan kebiasaan bangsa Arab yang telah diwariskan oleh nenek moyang mereka dan terus dijadikan sebagai tradisi yang hidup secara turun temurun. Nabi saw. pun sangat berhati-hati sekali dalam menjawab setiap pertanyaan yang dihadapkan kepadanya. Sebagai contohnya, ada sebuah Hadis bahwa Aḥmad, Ibn Majah, dan Hakīm, Tirmizī, meriwayatkan bahwa istri Sa'ad ibn Rabī' datang mengadu kepada Rasul saw. dan berkata: ya Rasulullah ini adalah dua anak Sa'ad Ibn Rabī'. Bapak mereka (maksudnya Sa'ad) mati syahid dalam perang bersama Engkau dalam perang Uhud. Sedangkan harta mereka saat ini diambil dan dikuasai oleh paman mereka dan tidak memberikan sedikit pun harta itu kepada mereka berdua. Maka Rasul saw. berkata: pergilah, aku akan menunggu sampai Allah memutus masalahnya, lalu turunlah ayat tentang waris. Maka Rasul saw. lalu mengutus utusan kepada paman mereka dan berkata: berikanlah dua pertiga harta warisan kepada dua anak Sa'ad, seperdelapan kepada ibunya, sedangkan sisanya untuk engkau.[328]

Didasarkan atas karya-karya Khalīl, inti pemikirannya tentang syariat Islam historis dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Syariat Islam historis kontekstualis sangat pro-tradisi lokal Arab pra-Islam;
2. Bila dibandingkan dengan pendapat para *du'at* tentang adanya syariat Islam murni, syariat Islam historis kontekstualis lebih mengutamakan kemaslahatan kehidupan umat manusia, lebih menekankan fungsi daripada bentuk, syariat Islam bisa dipraktikkan di mana pun dan kapan pun tidak mesti menunggu

[328] Abū 'Umar Nādī bin Maḥmụd Ḥasan al-'Azharī, *al-Maqbūl…,* hlm. 200-201.

tegaknya negara Islam. Negara Islam tidak penting untuk praktik syariat Islam;

3. Syariat Islam historis kontekstualis masih bisa dibaca dan ditafsirkan ulang untuk memaknai kehidupan sesuai dengan konteks zamannya; dan
4. Syariat Islam historis kontekstualis tidaklah sakral, dalam konteks mesti diterapkan sebagai dasar hukum suatu negara. Syariat Islam memang sakral dalam hal prinsip, seperti: keadilan dan kebebasan, sedangkan syariat Islam yang sifatnya teknis, seperti: syariat waris dan syariat poligami adalah tidak sakral. Selain itu, dimaknai tidak sakral karena hasil penafsiran terhadap teks yang dilakukan oleh para ulama terdahulu masih boleh diinterpretasi ulang di zaman sekarang, sedangkan yang tidak bisa dirubah adalah bunyi teks yang sudah tertera di dalam Alquran.

Jadi relevansinya dengan pembaruan pemikiran Islam di Indonesia, jika pemikiran Khalīl tentang syariat Islam historis kontekstualis yang terbuka, tidak kaku, masih boleh ditafsirkan ulang diterapkan di Indonesia adalah: *pertama*, sangat cocok dengan strategi dakwah Islam yang dipraktikkan oleh para wali di pulau Jawa, yaitu sangat pro-tradisi lokal. *Kedua*, sangat cocok dengan gagasan menciptakan hukum Islam yang sesuai dengan konteks keindonesiaan yang diupayakan oleh para pembaru hukum Islam di Indonesia pada zaman modern. *Ketiga*, adanya konsep bahwa syariat Islam tidak mungkin diaplikasikan secara totalitas, karena dalam penafsirannya ada unsur kekuasaan politik sangat tepat dengan sejarah pembentukan dasar negara NKRI. Di dalam bentuk negara yang plural syariat Islam tidak mungkin diaplikasikan secara total, karena akan menimbulkan konflik antar golongan yang ada.

C. Relevansi Metodologi Khalîl 'Abd al-Karîm

Metode Khalīl yang ingin diuji di sini adalah metode analisisnya, karena hasil analisa yang dituangkan dalam karya teksnya adalah hasil dari pembacaan Islam dalam konteks Mesir.

Di mana Islam dan syariat Islam telah memainkan peranan sentral.[329] Demikian juga syariat Islam sangat berpengaruh dalam kehidupan sosial, kekuasaan dan politik di Mesir.

Analisis terhadap realitas sosial keagamaan, politik dan kekuasaan di Mesir, perlu dilakukan secara seksama untuk menanggulagi masalah yang terjadi di dalam lingkaran tersebut. Khalīl menyebutkan dalam karyanya bahwa ia menggunakan pendekatan sosiologi[330] baik dalam mengamati konteks Mesir maupun konteks kehidupan zaman klasik. Alasan Khalīl, karena teks-teks yang ada tidak terlahir dari ruang hampa, maka pendekatan sosiologis bisa diartikan secara sederhana sebagai cara pandang yang melihat teks sebagai entitas historis; berkorelasi erat dengan sebab-sebab langsung penurunan atau kemunculannya, fase sejarah yang sedang berlangsung pada saat itu, lingkungan dan masyarakat di mana teks tersebut timbul, bahkan juga dengan situasi geografis, tingkat peradaban serta horison budaya masyarakatnya dan relasi-kuasa yang ada.[331]

Kata yang dipilih Khalīl, "syariat Islam itu sangat historis kontekstualis", merupakan kata yang sangat tepat untuk mengcounter (menangkis) wacana yang berkembang tentang penerapan syariat Islam total. Fakta ini menunjukkan dua hal penting tentang Islam. *Pertama*, Islam telah dimanfaatkan untuk kepentingan politik. *Kedua*, Islam telah menghunjam begitu mendalam dalam kehidupan bangsa Arab.[332] Suatu hal yang tidak bisa dihindari lagi, karena antara Islam dan negara ada keterkaitan untuk saling mendukung dalam menjaga eksistensi masing-masing. Sebagai jalan alternatif, menghidupkan kembali sejarah syariat Islam awal suatu keniscayaan bagi Khalīl. Bagaimana syariat Islam tampil dalam kehidupan sosial politik dan kekuasaan di Mesir—ini yang diamati Khalīl—dan bagaimana syariat Islam selayaknya tampil dan ditampilkan?

---

[329]Kazuo Shimogaki, Between ..., hlm.60.
[330] Khalîl 'Abd al-Karîm, *Mujtama…,* hlm.1.
[331]Khalîl 'Abd al-Karîm, *al-Usus al-Fikrîyah…,* hlm.11.
[332] Kazuo Shimogaki, *Between ...,* hlm.62.

Pendapat penulis, Khalīl telah menolak sistem aplikasi syariat Islam ala kanan Islam dengan menampilkan akar-akar sejarah syariat Islam ala Mekah dan Madinah pada masa Nabi saw. (historis kontekstualis). Kembali pada akar masalah adalah sebuah pendekatan yang sangat tepat digunakan Khalīl, karena setiap masalah hanya dapat diselesaikan jika diketahui di mana letak akar masalahnya. Akar masalah adalah titik timbulnya sebab yang memunculkan akibat yang mesti diluruskan kembali berdasarkan sebab yang mendahuluinya.

Relevansi metode Khalīl jika diterapkan di Indonesia dalam mengatasi problem masalah yang terkait dengan syariat Islam juga tidak menyalahi aturan main yang pernah dilakukan para tokoh pembaru Islam dan syariat Islam di Indonesia, yaitu dengan mengacu sejarah dakwah Islam di Indonesia yang dilakukan oleh para wali di pulau Jawa. Tidak ada alasan lain, karena dengan metode dakwah yang pro-tradisi lokal itulah Islam tetap bisa eksis di Indonesia sampai sekarang. Pembacaan yang tepat terhadap realitas sesuai dengan konteks tempat dan waktu tidak akan menyalahi tujuan dari syariat Islam awal untuk tetap bisa eksis di zaman kekinian. Inilah yang disebut Gus Dur sebagai Islam kultural bukan Islam ideologis.[333]

D. Tokoh-tokoh Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia yang Senada dengan Pemikiran Khalīl 'Abd al-Karīm.

Dalam hal ini penulis memilih Cak Nur, Gus Dur dan Jaringan Islam Liberal (JIL) sebagai *representatif* dari tokoh-tokoh pembaruan pemikiran Islam dan syariat Islam yang ada di Indonesia. Alasannya adalah bahwa antara Khalīl 'Abd al-Karīm, Cak Nur dan Gus Dur mempunyai pemikiran pembaruan Islam dan syariat Islam yang senada. Alasannya, *pertama*, antara ketiga tokoh tersebut sama-sama tidak setuju dengan adanya gagasan untuk menegakkan negara Islam yang berdasarkan syariat Islam di Mesir

---

[333]Abdurrahman Wahid , "Islam: Ideologis ataukah Kultural?", dalam *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: the Wahid Institute, 2006), hlm.50-51.

dan Indonesia karena tidak sesuai dengan realitas bentuk negara Republik atau demokrasi yang telah disepakati bersama. *Kedua*, bahwa antara ketiga tokoh tersebut telah memulai ide pembaruannya sejak tahun 1970-an dalam rangka menghadapi kelompok *Islamists*[334] yang tekstualis dalam memahami Islam dan syariat Islam pada masa itu. *Ketiga*, pemikiran ketiga tokoh tersebut sama-sama dipengaruhi oleh adanya kekuasaan, yaitu antara rezim dan kelompok Islamisme sebagai oposisi yang telah melibatkan syariat Islam di dalamnya. Antara praktik paham sekular dan paham Islam politik (gagasan pembentukan negara Islam dalam rangka menolak model negara sekular).

Untuk menjawab permasalahan tentang adanya hubungan antara pemikiran Khalīl 'Abd al-Karīm dan tokoh-tokoh pembaru pemikiran Islam dan syariat Islam di Indonesia dijabarkan sebagai berikut:

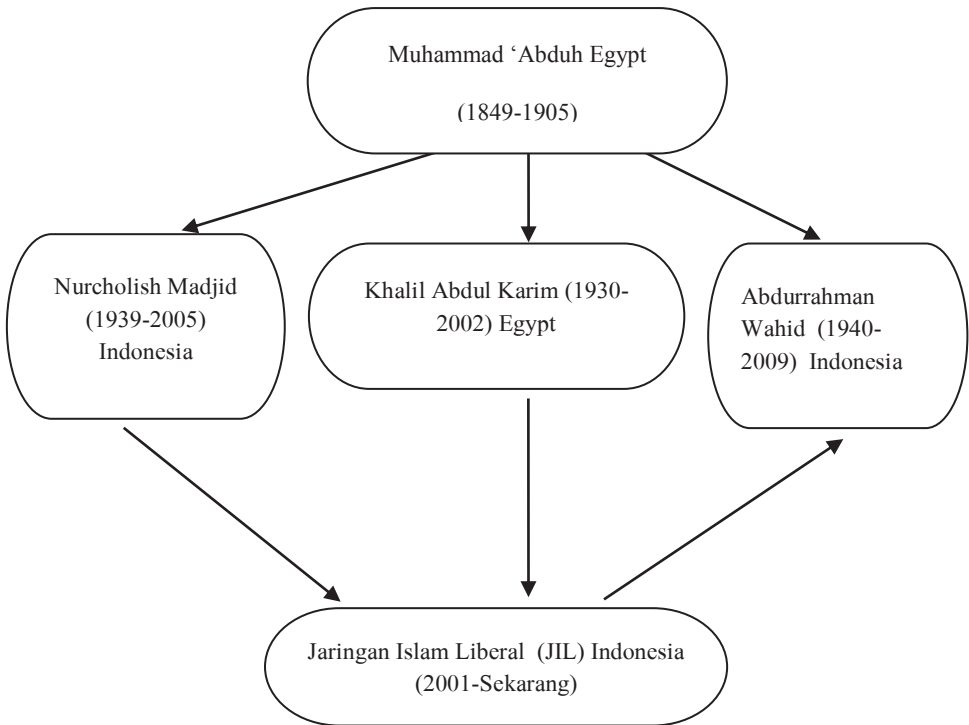
1. Silsilah Pengaruh

Islam dan syariat Islam dalam konteks Mesir sangat berpengaruh terhadap eksistensi Islam dan syariat Islam serta perkembangannya di Indonesia sejak tahun 1930-an sampai sekarang. Pengaruh Kairo pada tokoh intelektual Indonesia sangat kuat. Biografi para pemimpin reformis dan intelektual di Indonesia telah menunjukkan bagaimana mereka memiliki kontak dengan lingkaran al-Azhar yang mendorong perdebatan tentang kemungkinan menciptakan sebuah negara Islam di Indonesia.[335]

---

[334] Islamists are those who seek formally to make Islam the basis for public life, particularly politics, but also economics, culture and society . Islamists view the world primarily, if not exclusively, through an Islamic prism and commonly see implementation of sharia as central to their agenda. There is considerable, but not total, overlap between Islamism and radicalism as categories. While many Islamists aspire to bring about an Islamic transformation of society, other Islamists are committed to gradual change and work within the existing political structures to achieve this. Lihat Virginia Hooker and Greg Fealy, "Introduction to the Sourcebook", in *Voices of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Sourcebook,* ed. Greg Fealy and Virginia Hooker (Singapore, ISEAS Publications, 2006), hlm.4.

[335]Mona Abaza, *Changing Images of Three Generation of Azharites in Indonesia* (Singapore: Published by Institute of Southeast Asian Studies Heng Mui Keng Terrace Pasir Panjang, 1993), hlm. 4.

Inilah silsilah pengaruh antara para tokoh Mesir dan Indonesia, sebagai berikut:

Muhammad 'Abduh (1849-1905)[336] adalah seorang tokoh pemikir dan pembaru Islam liberal generasi awal di Mesir. Pemikiran pembaruan Muhammad 'Abduh bertolak dari kegelisahannya tentang masalah taqlid. Ia ingin membebaskan umat Islam di Mesir dari kebiasaannya atas taqlid. Ia telah membuka jalan sekularisasi untuk mengambil kontrol urusan negara dan membuat negara nasional model Eropa.[337] Apa yang paling baik di dunia Barat, menurut 'Abduh adalah model pendidikan sekular. Ia pun mendirikan lembaga pendidikan sekular Barat. Tujuannya adalah agar umat Islam di Mesir mampu berpikir "rasionalis" dan pemikiran Islam pun dapat berkembang. Lembaga ini memainkan

[336] Lahir dan wafatnya.
[337] Malise Ruthven, *Islam in the World* (London: Granata Books, 2006), hlm. 305.

peran penting dalam penciptaan budaya nasionalis dan menjadi pusat pengembangan ideologi nasionalis. Dengan demikian, generasi muda cendekiawan Muslim di Mesir di tahun 1930-an dan 1940-an tidak hanya dibentuk oleh Islam dan lembaga keagamaan, tetapi juga oleh lembaga sekular. Alasan ‘Abduh bahwa tanpa dampak nasionalis sekular, tradisi intelektual yang mewakili ulama tidak akan muncul. Sedangkan apa yang paling baik di dalam Islam dan syariat Islam dapat dilihat dari tujuan diturunkannya yaitu untuk kemaslahatan kehidupan kemanusiaan di sepanjang zaman.[338]

Pemikiran Muhammad ‘Abduh tersebut di atas, secara tidak langsung telah dijadikan sebuah inspirasi bagi tokoh-tokoh pembaru pemikiran Islam dan syariat Islam, termasuk Khalīl ‘Abd al-Karīm asal Mesir, Cak Nur yang pernah berkunjung ke Mesir dan Gus Dur yang pernah menjadi seorang Mahasiswa di al-Azhar.

Sebagai bukti pernyataan tersebut di atas dapat diperjelas dengan adanya perubahan pola pemikiran Cak Nur antara sebelum dan sesudah berkunjung ke Mesir, dari tradisionalis[339] berubah ke arah progresif (liberal).[340] Pemikiran Cak Nur pada mulanya lebih cenderung tradisionalis bahkan Islamis, contoh, pada awalnya Cak Nur berpendapat bahwa sekularisasi mesti dilawan karena akan menghancurkan dasar ideologi dan ketakterelakkan agama sebagai syarat bagi terarahnya kehidupan nasional. Modernisasi dalam konteks Indonesia, menurutnya, tidak boleh mengakibatkan berakhirnya ideologi, karena kehidupan tidak mungkin berjalan baik tanpa seperangkat kepercayaan, ide, sikap, dan keyakinan. Ia juga mengingatkan akan bahaya agenda tersembunyi yang dikembangkan

---

[338] Mona Abaza, *Changing…*, hlm. 9.

[339]Tetap berpegang teguh terhadap sebuah ajaran yang mementingkan tradisi yang diterima dari generasi-generasi sebelumnya sebagai pegangan hidup. https://id.m.wikipedia.org/wiki/, diakses tanggal 25 Agustus 2015.

[340] Liberal Muslims are those who faavour change and reform. Often they are critical of traditional practices and institutions and they bring forward new ideas to challenge established thingking. Lihat Virginia Hooker and Greg Fealy, “Introduction to the Sourcebook”, in *Voices of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Sourcebook,* ed. Greg Fealy and Virginia Hooker (Singapore, ISEAS Publications, 2006), hlm.5.

oleh beberapa elite Indonesia yang kebarat-baratan yang sangat tidak suka dengan segala sesuatu yang bernada Islam.[341]

Pergeseran pemikiran Cak Nur ke arah pemikiran Islam yang lebih progresif (liberal), disebabkan oleh beberapa faktor yang melatarbelakanginya, yaitu antara lain: *pertama*, hasil dari dinamika diri dan lingkungan intelektualnya, karena Cak Nur adalah orang yang senang belajar dan membaca. Buku adalah pacarnya yang pertama, walau dia sudah merasa benar, tapi karena kesediaannya untuk senantiasa belajar, memaksanya untuk mempersoalkan kembali apa yang telah diyakininya. *Kedua*, berkah atas kunjungannya secara langsung ke Amerika Serikat dan Timur Tengah. Pada bulan Oktober 1968, Cak Nur diundang untuk mengunjungi Amerika Serikat di bawah sponsor *Council for Leaders and Specialists* (CLS).[342] Alasan di balik undangan ini, menurut seorang pejabat Kedutaan Besar Amerika di Jakarta, ia "sekadar memperlihatkan apa yang ia benci selama ini". Selama dua bulan perjalanannya di Amerika, Cak Nur mengunjungi universitas-universitas dan belajar tentang kehidupan akademis dari para mahasiswa, mengikuti seminar-seminar dan diskusi-diskusi beberapa tokoh akademis dan politik, dan menyaksikan langsung prestasi-prestasi peradaban Barat. Ia juga berkesempatan untuk menemui kompatriotnya, seorang intelektual sosialis yang berpengaruh, Soedjatmoko, yang saat itu menjadi Duta Besar Indonesia di AS, yang menyambut kunjungannya dengan ramah. Setelah itu, ia melanjutkan perjalanannya ke Perancis, Turki, Lebanon, Suriah, Irak, Kuwait, Arab Saudi, Sudan, Mesir, dan Pakistan.

---

[341]Ahmad Gaus AF, *Api Islam Nurcholish Madjid: Jalan Hidup Seorang Visioner* (Jakarta: PT Kompas Media Nusantara, 2010), hlm.xviii.

[342]Kunjungan Cak Nur ke Amerika 1968 disponsori oleh Council on Leaders and Specialists (CLS) yang berpusat di Washington (selama satu setengah bulan). Selama di AS Cak Nur bertemu dengan Hasan Turabi dari Sudan, Dr. Farid Mustafa dari Riyadh, Totonji (Pemimpin mahasiswa Islam dari Arab Saudi), Muhammad Abduh Yamani (ketua Moslem Student Association of North American and Canada), Dokter Jawad (keturunan Irak yang bekerja di RS Istanbul, Turki). Di Berkeley, Cak Nur bertemu dengan Dorodjatun Kuntjoro-Jakti (mahasiswa Indonesia yang sedang belajar di Departemen ilmu Politik, Universitas California, Berkeley). Di California, Cak Nur bertemu dengan John Ball (penulis Novel ternama). Ahmad Gaus AF, *Api Islam…,* hlm. 64-66.

Selanjutnya pada bulan Maret 1969, atas undangan Raja Faisal dari Arab Saudi, ia naik haji bersama dengan 10 fungsionaris HMI lainnya. Saat berefleksi atas kunjungannya baik ke dunia Barat maupun ke dunia Islam, ia menjadi sadar akan adanya jarak antara ide-ide Islam dengan realitas kehidupan di dunia Muslim. Di sisi lain, Barat yang telah sedemikian banyak dikritiknya, menunjukkan banyak dimensi dan prestasi positif. Sejak saat itu, mulai terlihat perubahan-perubahan arah pikiran Cak Nur (1968).[343] *Ketiga*, Cak Nur merasa tidak nyaman dengan sikap orang-orang fundamentalis yang menurutnya, cenderung sombong dan memaksakan kehendak pada orang lain.[344] Contoh siapa tidak ikut ajarannya maka ia dihukum murtad dan kafir. Pendapat penulis, inilah yang menjadi sumber kekerasan agama (Islam). Jadi kekerasan agama (Islam) bukan terletak pada Islamnya namun lebih pada oknum penganutnya, karena sifat sombong, memaksakan kehendak dan merasa bahwa hanya dirinyalah yang benar dan orang lain semua salah.

Menurut Gus Dur sendiri, pada masa mudanya, di tahun 1950-an, ia mengikuti jalan pikiran *al-Ikhwān al-Muslimūn*, sebuah kelompok Islam "garis keras" yang pengaruhnya juga sampai ke Jombang, Jawa Timur. Gus Dur bahkan sempat aktif dalam gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* di kota kelahirannya itu. Lalu pada tahun 1960-an, Gus Dur tertarik untuk mendalami nasionalisme dan sosialisme Arab di Mesir dan Irak, tepatnya ketika ia menjadi mahasiswa di Universitas al-Azhar di Kairo (1964-1966) dan Universitas Baghdad di Irak (1966-1970).[345] Pengalaman menimba ilmu di kedua negara tersebut sangat berpengaruh terhadap perkembangan pemikirannya. Namun setelah kembali ke Indonesia pada tahun 1970-an, Gus Dur melihat perkembangan dan dinamika baru Islam yang berbeda dengan di Timur Tengah. Ia melihat realitas bahwa Islam sebagai jalan hidup (syariat) bisa belajar dan

---

[343] Ahmad Gaus, *Api Islam…,* hlm.xviii-xix.
[344] *Ibid.*, hlm.xxxvi.
[345] Mona Abaza, *Changing...,* hlm.16.

saling mengambil berbagai ideologi non-agama, bahkan juga pandangan dari agama-agama lain.[346]

Penulis berpendapat bahwa seorang Gus Dur yang sangat terkenal moderat itu pun, pada masa mudanya, sebagaimana Khalīl 'Abd al-Karīm muda, pernah tertarik pada pemikiran *al-Ikhwān al-Muslimūn*. Alasan Gus Dur pada waktu itu bahwa Islam adalah alternatif terhadap pola pemikiran "Barat".[347]

Gus Dur mengalami masa perubahan ke arah Islam liberal sekembalinya dari Mesir dan Irak sekitar tahun 1970-an. Alasannya, bahwa setelah melalui pendidikan, bacaan, dan pengalaman pribadi, yang secara sadar menolak konsepsi atau gerakan yang mengusung tema-tema yang berorientasi pada ideologisasi Islam.

Ideologisasi Islam[348] mudah mendorong umat Islam kepada upaya-upaya politis yang mengarah pada penafsiran tekstual dan radikal terhadap teks-teks keagamaan. Implikasi paling nyata dari ideologisasi Islam adalah upaya ideologi alternatif terhadap Pancasila, serta keinginan sejumlah kelompok untuk memperjuangkan kembalinya Piagam Jakarta. Demikian juga langkah-langkah sejumlah pemerintah daerah dan DPRD yang mengeluarkan peraturan daerah berdasarkan "syariat Islam". Menurut Gus Dur, upaya-upaya untuk "meng-Islam-kan" dasar negara dan "men-syariat-kan" peraturan-peraturan daerah itu bukan saja a historis, tetapi juga bertentangan dengan Undang-Undang Dasar 1945.[349]

Jadi, benang merah yang sangat penting dari ketiga tokoh tersebut di atas, yaitu Khalīl, Cak Nur dan Gus Dur adalah penolakannya terhadap formalisasi syariat Islam dan ideologisasi Islam dan lebih cenderung pada model adanya Islam kultural. Sebagai buktinya adalah bahwa antara Khalīl, Cak Nur dan Gus Dur,

---

[346]Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: the Wahid Institute, 2006), hlm.xiii.

[347]*Ibid.,* hlm.66.

[348] Upaya memperjuangkan nilai-nilai Islam yang terinternalisasi melalui sikap dan prilaku individu dan organisasi. Contohnya adalah adanya gagasan untuk kembali pada Piagam Jakarta.

[349]Abdurrahman Wahid, *Islamku...*, hlm.xv-xvi.

sama-sama tidak setuju dengan adanya gagasan terwujudnya Negara Islam, baik di Mesir dan Indonesia.

Ada sekelompok pemuda Islam di Indonesia yang sangat setuju dengan pemikiran pembaruan Islam dan syariat Islam ala Cak Nur dan Gus Dur. Kelompok ini menamakan dirinya sebagai kelompok Jaringan Islam Liberal (JIL) yang resmi berdiri pada tanggal 8 Maret 2001. JIL dibentuk dalam rangka melanjutkan dan mempraktikkan ide-ide Cak Nur dan Gus Dur tentang keberlangsungan Islam dan syariat Islam di Indonesia.

Jadi, mulai dari Muhammad ‘Abduh di Mesir yang dapat dikatakan secara otomatis telah mempengaruhi cara berpikir para reformis pemikiran Islam dan syariat Islam di Mesir dan di Indonesia. Alasan pengaruh di Indonesia ialah bahwa Cak Nur dan Gus Dur selain pernah tinggal di Mesir juga sudah pasti pernah membaca pemikiran Muhammad ‘Abduh lewat karya-karyanya. Sedangkan Jaringan Islam Liberal (JIL) di Indonesia, selain pernah membaca buku-buku Muhammad Abduh dan Khalīl ‘Abd al-Karīm juga telah dipengaruhi oleh tokoh-tokoh pemikir pembaruan Islam di Indonesia, terutama Cak Nur dan Gus Dur dalam rangka mengembangkan ide-ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme.

Antara Cak Nur, Gus Dur dan Khalīl ‘Abd al-Karīm mempunyai kesamaan dari sisi masa perjuangan, model dan gaya berpikir serta kecenderungannya dalam masalah Islam dan syariat Islam. Khalil berpindah haluan ke arah cara berpikir progresif (liberal) pada tahun 1976, Cak Nur juga telah berpindah haluan ke arah progresif (liberal) pada tahun 1970, sedangkan Gus Dur memulai mengembangkan pemikiran pembaruan Islam di Indonesia mulai tahun 1970 setelah kembali ke Indonesia dari Mesir dan Irak.

2. Konsep pemikiran tokoh-tokoh pembaruan Islam di Indonesia

a. Nurcholish Madjid (1939-2005)

Nurcholish Madjid[350] yang lazim dipanggil Cak Nur, menurut penulis bisa disebut sebagai Muhammad 'Abduhnya Indonesia. Alasannya adalah bahwa ia telah menjadi pelopor pembaru pemikiran Islam dalam rangka menolak gagasan "negara Islam" yang pernah dicetuskan oleh Sukarno sebelumnya dengan gagasan sekularisasi, soal "Islam yes dan partai Islam no"[351] yang menjadi lahan kontroversi di Indonesia sejak tahun 1970 sampai sekarang. Ide sekularisasi ini juga telah dicetuskan oleh Muhammad 'Abduh sekembalinya dari Eropa pada tahun 1888 di Mesir.[352]

Kaitan Cak Nur dengan Khalīl 'Abd al-Karīm bila dilihat dari silsilah pengaruh adalah sama-sama dipengaruhi oleh pemikiran Muhammad 'Abduh sebagai tokoh pembaruan pemikiran generasi awal di Mesir secara tidak langsung. Alasan *pertama*, Cak Nur mulai tertarik dengan model pemikiran kiri Islam setelah kembali melawat ke negara-negara Eropa dan Arab, termasuk Mesir pada tahun 1969. Cak Nur menjadi pengamat praktik kehidupan orang-orang di Barat yang notabene non-Islam dan kehidupan orang-orang Arab yang notabene Islam, ternyata menurutnya bahwa pola kehidupan di

---

[350] Nurcholis Madjid adalah anak Bapak H. Abdul Madjid dan Ibu Fathonah. Cak Nur lahir pada Jum'at Legi, 17 Maret 1939 di Mojoanyar, Kecamatan Bareng, Kabupaten Jombang Jawa Timur. Kawasan ini didominasi oleh kaum abangan (Muslim yang tidak menjalankan syariat Islam). Bapak Cak Nur, H. Abdul Madjid adalah santri dari tokoh pendiri NU (Hasyim Asy'ari) di pesantren Tebu Ireng, Jombang. Abdul Madjid adalah santri kepercayaan Hasyim Asy'ary karena prestasi dan kecerdasannya. Hubungan keduanya seperti anak dan Bapak. Contoh, Hasyim sering menyuruh Abdul Madjid mengambil uang di kantong Jas di kamarnya, Hasyim sering minta Abdul Madjid memijitinya. Abdul Madjid adalah pendukung Masyumi, karena ia mengingat apa yg dikatakan Hasyim bahwa Masyumi adalah satu-satunya partai Islam. Hasyim tetap mendukung masyumi sampai wafat (1947). Latar belakang pendidikan Cak Nur adalah sekolah di SR (gurunya semua beragama Kristen), Madrasah al-Wathaniyah (pendidikan ini bercorak NU yang kental dengan kitab kuning), Pesantren Darul Ulum 1953 di Rejoso, Kecamatan Peterongan Jawa Timur, Pesantren Gontor Ponorogo Jawa Timur tamat pada tahun 1960, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 1961-1968 (S-1), Universitas Chicago tahun 1977-1984 (PhD). Lihat komentar Greg Barton and Greg Fealy, dalam *Voice of Islam in Southeast Asia*, Compiled and Edited by Greg Fealy and Virginia Hooker (Singapore: ISEAS Publications, 2006), hlm. 220.

[351] Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 204-205).

[352] Malise Ruthven, *Islam in the World* (London, Oxford University, 2006), hlm.305.

Barat itu lebih baik dari pada di Timur. Ini pengalaman pertama Cak Nur yang telah menimbulkan sebuah kegelisahan dalam pemikirannya. Peristiwa ini menjadi sebab Muhammad ‘Abduh juga menerima ide sekularisasi setelah kembali ke Mesir pada tahun 1888 dari Eropa. *Kedua*, antara Cak Nur dan Khalīl ‘Abd al-Karīm pernah mengalami hal yang sama, yaitu telah bermetamorfose dari kanan Islam ke Kiri Islam. Peristiwa ini terjadi terhadap Cak Nur pada tahun 1970 dan Khalīl pada tahun 1976. *Ketiga*, pemikiran Cak Nur dan Khalīl sama-sama dipengaruhi oleh adanya sebuah kekuasaan, baik di Mesir maupun di Indonesia yang telah melibatkan syariat Islam di dalamnya.

Pada tahun 1968, Cak Nur menulis seri artikel yang berjudul *Modernisasi ialah Rasionalisasi, Bukan Westernisasi* yang dimuat dalam majalah *Pandji Masyarakat*.[353] Menurut Cak Nur, definisi modernisasi secara sederhana adalah “yang identik, atau hampir identik, dengan rasionalisasi” dan jika istilah itu didefinisikan secara demikian, modernisasi bagi seorang Muslim adalah suatu keharusan.[354] Inilah ide awal pemikiran pembaruan Islam yang telah diupayakan oleh Cak Nur di Indonesia dan terus berlangsung sampai sekarang. Ini adalah model pemikiran baru dari seorang tokoh yang telah berpindah haluan dari kecenderungan model kanan Islam ke arah kiri Islam. Karena keberaniannya untuk berpindah ke haluan kiri tersebut Cak Nur dijuluki sebagai seorang intelektual garda depan di Indonesia pada tahun 1970-an.

Langkah Cak Nur tersebut di atas sangat dipengaruhi oleh adanya kekuasaan pada masa itu, yaitu adanya perdebatan antara kelompok Masyumi yang cenderung tradisionalis dan rezim yang cenderung nasionalis tentang Islam dan syariat Islam, sejak masa orde lama sampai pada masa orde baru. Di mana kelompok Masyumi tidak setuju dengan keberadaan rezim yang menolak gagasan tentang adanya negara Islam. Sukarno atau pun Suharto tidak

---

[353] *Pandji Masyarakat* nomer 28, 29, dan 30, artikel-artikel itu bertanggal 1 Muharram 1388 H/29 Maret 1968.

[354] Ahmad Gaus AF, *Api Islam…,* hlm. xvii-xviii.

mentolelir aspirasi Islam politik[355] dan tetap memilih negara Pancasila yang berdasar pada UUD 45. Suharto tidak mengikutsertakan kelompok Islam mana pun di dalam pemerintahan yang dibentuknya, karena Suharto tidak mau berurusan dengan Islam politik dalam pemerintahannya, kecuali individu-individu yang dianggap akomodatif, seperti Cak Nur dan Gus Dur.

Dalam hal ini Cak Nur lebih mendukung pemikiran Sukarno tentang perlunya pembaruan dalam pemikiran Islam dan syariat Islam serta menolak pemikiran kelompok Masyumi tentang pemahaman Islam dan syariat Islam secara tekstualis. Penolakan Cak Nur diwujudkan dalam gagasan sekularisasinya, soal "Islam yes, partai Islam no". Menurut penulis, di balik pernyataan Cak Nur dimaksud ada makna yang tersembunyi, yaitu dalam rangka ingin mempertahankan eksistensi Himpunan Mahasiswa Indonesia (HMI) agar tidak bernasib sama dengan Masyumi yang dibubarkan oleh presiden Sukarno pada tahun 1960.

Hal tersebut di atas merupakan contoh sebuah pengaruh antara kekuasaan yang diperankan oleh orang yang berkuasa kepada bawahannya. Namun adanya kekuasaan dapat melahirkan sebuah penolakan yang melahirkan ilmu pengetahuan baru. Ini yang dimaksud dengan teori relasi kuasa Foucault bahwa kekuasaan telah menciptakan ilmu pengetahuan dan ilmu pengetahuan tidak akan terwujud tanpa adanya kekuasaan.[356]

Ide pembaruan Cak Nur mulai dikenal publik dalam pidatonya[357] pada acara halal bihalal setelah 'Idul Fitri pada 2 Januari 1970, yang diorganisir bersama oleh empat organisasi mahasiswa-pelajar dan sarjana Muslim, yaitu HMI, GPI, PII, dan

---

[355] *Ibid.,* hlm.82.

[356] Bertens, *Filsafat Barat…*, hlm. 321.

[357] Menurut Indonesianis dari Ohio State University, AS, Prof. R. William Liddle menyebut pidato Cak Nur pada 2 Januari 1970 itu sebagai sebuah revolusi, karena telah membuka ruang intelektual dan emosional di mana banyak orang di generasinya bisa memperbarui keimanan Islam mereka. Pengaruhnya masih bisa dirasakan sampai sekarang melalui ide-ide dari JIL. Cendekiawan dari Muhammadiyah, Dr. Moeslim Abdurrahman, mengatakan bahwa pemikiran-pemikiran Islam yang berkembang di Indonesia sejak tahun 1970-an hingga sekarang adalah catatan kaki dari pemikiran Cak Nur, baik dari anti liberal maupun liberal. Ahmad Gaus AF, *Api Islam . . .*, hlm.105-106

Persami. Pihak panitia yang antara lain terdiri dari para peserta diskusi kelompok kecil tersebut, sepakat untuk memilih "Pembaruan Pemikiran dan Integrasi" sebagai tema diskusi silaturrahmi.

Dalam acara tersebut Cak Nur mempresentasikan makalah yang berjudul "*Keharusan Pembaruan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat*". Garis besar pemikirannya adalah tentang masalah pembaruan dalam rangka "menarik Islam dari panggung politik". Ia yakin bahwa proses pembaruan ini hendaknya dimulai dengan membebaskan umat dari "nilai-nilai tradisionalnya" dan menggantinya dengan "nilai-nilai" yang berorientasi masa depan. Menurutnya, proses pembebasan ini sudah semestinya umat Islam Indonesia mengadopsi "sekularisasi", mempromosikan kebebasan intelektual, menjalankan "ide tentang kemajuan" (idea of progress), dan mengembangkan sikap-sikap terbuka. Apa yang dimaksud oleh Cak Nur dengan istilah "sekularisasi" di sini tidaklah identik dengan sekularisme.[358]

Menurut pendapat Cak Nur bahwa sekularisasi dimaksud adalah "perlunya menduniawikan hal-hal yang semestinya bersifat duniawi", Negara merupakan kehidupan duniawi yang dimensinya adalah rasional dan kolektif. Agama bersifat spiritual dan pribadi. Cak Nur tetap mengakui bahwa antara negara dan agama tidak dapat dipisahkan, namun dalam dimensi dan cara pendekatannya tetap harus dibedakan. Mana wilayah negara dan mana wilayah agama. Negara tidak mungkin menempuh dimensi spiritual guna mengurus dan mengawasi motivasi atau sikap batin warga negaranya. Karena itu, tidak mungkin pula memberikan predikat keagamaan kepada negara. Pemberian predikat agama kepada negara sama artinya dengan membenarkan adanya suatu kekuasaan ruhani/sifat ketuhanan (menyaingi Tuhan/musyrik) atau rahbaniyah yang tidak dibenarkan oleh Islam.[359]

Cak Nur meminjam penafsiran seorang teolog Kristen, Harvey Cox, dan seorang sosiolog Amerika, Robert N. Bellah,

---

[358] *Ibid.*, hlm.xxiii-xxiv.
[359] *Ibid.,* hlm.123.

bahwa yang dimaksud dengan sekularisasi itu adalah proses temporalisasi terhadap nilai-nilai yang memang temporal, namun yang cenderung dianggap umat sebagai bersifat ukhrawi. Istilah ini juga bermakna 'desakralisasi' atas segala sesuatu yang selain dari yang benar-benar transendental. Sementara, dalam struktur kognitif kaum Muslim Indonesia, istilah 'sekular' dan derivasinya memiliki sebuah konotasi yang negatif sebagai penanda dari "kelainan" (*otherness*). Istilah sekularisasi umumnya diasosiasikan dengan "penyingkiran pengaruh agama dari ruang publik" dan politik yang dianggap asing bagi pandangan dunia Islam dengan refrensi khusus pada kebijakan kolonial Belanda yang *represif* di bawah pengaruh Snouck Hurgronje untuk memarjinalkan Islam politik. Cak Nur juga sering merujuk sumber dari Barat.[360] Umat Islam trauma dengan teori Snouck tersebut dan Barat, karena mereka menganggap bahwa Barat itu kafir.

Cak Nur, dalam hal ini bukan dalam rangka merobohkan atau pun menghilangkan pengaruh Islam secara politik. Sebaliknya, justru menyodorkan alternatif untuk memperkuat pengaruh Islam secara politik melalui pendekatan non politik.[361] Penulis berpendapat, ini yang disebut dengan istilah Islam substantif dalam rangka menampilkan Islam tanpa menunjukkan simbol Islam secara harfiah, tapi menampilkan Islam secara batiniyah. Islam substantif lebih bisa diterima oleh semua golongan, karena tidak terlihat ada unsur kekerasan dan paksaan bahkan lebih cenderung demokratis dan toleransi.

Umat Islam di Indonesia dari dulu sampai sekarang selalu serba salah paham, akibatnya istilah sekularisasi yang dilontarkan Cak Nur mendapat kritikan dari sana sini dan telah menimbulkan perdebatan panjang sampai hari ini. H.M. Rasjidi (pemimpin Masyumi/DDII) mengkritik pandangan sekularisasi Cak Nur sebagai sebuah interpretasi yang semena-mena karena istilah tersebut telah memiliki makna yang baku. Proses sekularisasi akan mengarah pada

---

[360] *Ibid.*, hlm. xxiv-xxvi.
[361] *Ibid.*, hlm. xxvi.

sekularisme.[362]Menurut penulis, pendapat Rasjidi ini merupakan bentuk perlawanan tanpa kompromi yang bisa mengakibatkan kesalahpahaman yang lebih mendalam bagi para pendukungnya.

Contoh-contoh lain dari adanya penolakan terhadap gagasan pembaruan pemikiran Islam Cak Nur (sekularisasi), yaitu apa yang dikatakan oleh Endang Saefuddin Anshari, bahwa Islam merupakan pandangan hidup yang lengkap, mencakup persoalan duniawi dan akhirat. Ia menyebut bahwa Cak Nur sedang berusaha menyingkirkan peran agama dalam kehidupan sosial dan politik. Tokoh Muhammadiyah Yogyakarta, Azhar Basyir (1970), marah karena dikatakan oleh Cak Nur bahwa pembaruan Muhammadiyah dianggap sudah berhenti. Beberapa tokoh NU menganggap bahwa pikiran Cak Nur sudah melanggar akidah dan tersesat (1970). Kaum Muda dan mahasiswa ITB dan Unisba Bandung menyebut bahwa Cak Nur *'Laysa Minna'* (bukan bagian dari kita/orang beriman). Maksudnya bahwa Cak Nur sudah dituduh kafir. Tuduhan lain adalah bahwa Cak Nur antek Orde Baru.[363]

Ide sekularisasi, soal "Islam yes, partai Islam no" yang dilontarkan Cak Nur dan mendapat penolakan dari beberapa pihak tersebut di atas, bisa diperjelas dengan meminjam istilah Ali Abd Raziq, seorang tokoh reformis pemikiran Islam asal Mesir. Ia membela gagasan sekularisasi bahwa Islam mewakili komunitas spiritual murni, dan kode perilaku individu yang tidak ada hubungannya dengan politik .[364] Pendapat penulis, Islam dengan syariatnya merupakan panduan moral bagi penganutnya yang tidak semestinya dijadikan sebagai sarana politik kekuasaan dalam rangka mencuri simpati masyarakat untuk mencari atau pun mempertahankan sebuah kekuasaan. Islam dan syariatnya juga tidak berhak untuk menjadi penguasa tunggal, seperti gagasan adanya negara Islam yang berdasar syariat Islam dalam sebuah komunitas yang bersifat plural layaknya negara Indonesia.

---

[362]*Ibid.*, hlm. xxvi

[363]*Ibid.,* hlm.109-111.

[364]Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (New York: Cambridge University Press, 1988), hlm.625 .

Tradisi pembaruan Cak Nur berangkat dari spirit pencerahan Amerika. Dalam spirit pencerahan Amerika, apresiasi agama sangat tinggi untuk sekularisasi. Agama tidak pernah dipandang sebagai musuh pencerahan dan sekularisme.[365] Argumen ini didukung oleh Budhy Munawar-Rachman, dosen Universitas Paramadina dan Direktur Center for Spirituality and Leadership, Gagasan sekularisasi Cak Nur lebih dekat dengan faham sekulerisme di Amerika. Sekularisme telah membuat agama tumbuh pesat di Amerika. Di mana negara sebenarnya tidak turut campur dalam masalah-masalah agama, tapi perkembangan agama di masyarakat juga betul-betul diberi tempat dan kebebasan beragama betul-betul dijaga dan dijamin ketat oleh konstitusi.[366]

Menurut Cak Nur, untuk melakukan suatu pembaruan, diperlukan suatu proses liberalisasi. Proses ini menyangkut proses sekularisasi, yaitu desakralisasi terhadap sesuatu yang tidak suci, contoh: "Islam yes, partai Islam no", kebebasan berpikir, idea of progress dan sikap terbuka.[367] Ide ini telah melahirkan sebuah kontroversi panjang dalam sejarah pembaruan pemikiran Islam di Indonesia. Alasannya adalah bahwa ide ini telah dijadikan tema debat antara kelompok fundamentalis yang menolak ide pembaruan, seperti Dr. H.M. Rasjidi (menteri Agama RI yang pertama dari Masyumi), Abdul Qadir Djaelani (PII), Endang Saefuddin Anshari (HMI), dan Azhar Basyir (tokoh Muhammadiyah Yogyakarta), serta liberal (progresif) yang mendukung, seperti Usep Fathudin, Utomo, Ahmad Wahib, Djohan Effendi, Amidhan, dan M. Dawam Rahardjo.

Kelompok yang menolak tetap memperjuangkan partai Islam dan negara Islam yang berdasar syariat Islam. Sedangkan kelompok yang mendukung tetap mempertahankan Indonesia sebagai negara Pancasila yang berdasar UUD 45 yang telah disepakati bersama

---

[365] https://musakazhim.wordpress.com/2008/03/18/jil-membajak-cak-nur/, diakses tanggal 25 Agustus 2015.

[366] Budhy Munawar-Rachman, *Cak Nur itu Seorang Teolog yang Visioner*, dalam www.islamlib.com, diakses tanggal 25 Agustus 2015.

[367] Ahmad Gaus AF, *Api Islam*…, hlm. 91.

pada masa awal kemerdekaan Indonesia sampai sekarang, karena negara Pancasila lebih sesuai dengan realitas kehidupan yang plural di Indonesia.

Ide pokok pembaruan pemikiran Cak Nur berporos pada persenyawaan dari segitiga "keislaman, keindonesiaan, dan kemodernan". Alasan *pertama*, dari segi keislaman, Cak Nur mengingatkan kembali sentralitas doktrin Tauhid (monotheisme) yang mengandung konsekuensi bahwa hanya Tuhanlah satu-satunya wujud yang pasti. Semua selain Tuhan bersifat nisbi belaka. Jalan dari kenisbian mendekatkan pada "kebenaran" dan kemaslahatan hidup bersama ditempuh melalui kehanifan, kerendahhatian, kesalingpengertian (ta'aruf), dan permusyawaratan dalam suatu tatanan sosial yang terbuka, adil, dan beradab. Berdasarkan hal itu, orang-orang Muslim dituntut untuk lebih mampu menempatkan diri dan menampilkan ajaran agama mereka sebagai pembawa kebaikan untuk semua (rahmatan lil-alamin). Perlu adanya kerja sama dengan orang lain, bangsa lain. *Kedua*, dari segi keindonesiaan, dalam pandangan Cak Nur, klaim universal Islam harus didialogkan dengan realitas kehidupan masyarakat Indonesia. Jangan ada kesenjangan antara keislaman dan keindonesiaan (antara Islam dan Pancasila), yaitu Islam kultural. Dalam hal ini Ide Cak Nur sejalan dengan ide Bung Karno. Di mana Bung Karno mengidealisasikan kebangsaan yang memuliakan nilai-nilai ketuhanan, Cak Nur mengidealisasikan ketuhanan (keislaman) yang memuliakan kebangsaan.[368] *Ketiga*, dari segi kemodernan, dalam pandangan Cak Nur, tradisi Islam hendaknya senantiasa terbuka bagi inovasi kemodernan. Tradisi yang dinamis menghendaki pembaruan (tajdīd). Pembaruan dalam tradisi Islam dalam rangka menjaga eksistensi Islam itu sendiri di ruang publik.

Penulis setuju dengan pendapat tersebut di atas. Alasan yang *pertama*, dari sisi keislaman, sejarah lahirnya Islam pada tahun 610 M di kota Mekah yang tercatat dalam sejarah merupakan nama sebuah agama yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw.

---

[368] *Ibid.,* hlm.xviii-xix.

bukan nama sebuah negara. *Kedua*, dari sisi keindonesiaan, pandangan Cak Nur lebih sesuai dengan realitas kehidupan yang majemuk di Indonesia. Sejarah kemerdekaan bangsa Indonesia yang didukung oleh berbagai pihak, tidak hanya dari kalangan Muslim saja. Sejarah pembentukan NKRI merupakan hasil perundingan panjang dari berbagai pihak yang terlibat, bukan dari kalangan khusus Muslim Indonesia. *Ketiga,* dari sisi kemodernan, Islam dan syariat Islam adalah sebuah agama yang mempunyai dasar hukum yang bersifat dinamis, bisa dipraktikkan di mana saja tanpa ada batasan tempat dan kapan saja tanpa ada batasan waktu. Dasar hukumnya tidak bersifat permanen masih bisa diintrerpretasi ulang sesuai dengan perkembangan dan kemajuan sumber daya manusiannya.

Pandangan kelompok fundamentalis Indonesia terhadap pemikiran progresif Cak Nur tentang sekularisasi, soal "Islam yes, partai Islam no" bahwa Cak Nur adalah "agen zionis" dan "orientalis" yang mengancam Islam yang sudah mapan bagi pemahaman kelompok ini. Ide-ide Cak Nur adalah sebuah ancaman terhadap basis pengetahuan dan praksis politik kelompok tradisionalis. Penulis tidak setuju dengan pandangan kelompok ini, karena alasan, *pertama,* kemapanan adalah alasan cara berpikir tertutup yang tidak mau menerima sesuatu kebenaran baru dan perbedaan pendapat dengan alasan bahwa kebenaran yang mereka yakini sudah permanen dan tidak bisa bergeser ke sisi mana pun. *Kedua*, sejarah Dinasti Umayah dan Dinasti Abbasiyah telah mengatasnamakan Islam dalam politik pemerintahannya dan telah menjadikan suasana kehidupan bernegara yang tidak sehat, karena Islam hanya dimanfaatkan untuk meraih kekuasaan sebuah dinasti dengan sistem monarchi, yaitu kekuasaan yang dinikmati secara turun temurun.

Jadi dapat penulis simpulkan dari uraian tersebut di atas bahwa dalam rangka mengcounter (menangkis) wacana syariat Islam yang berkembang di Indonesia (1970) Cak Nur lebih mengedepankan konsep sekularisasi dengan slogan "Islam yes,

partai Islam no". Konsep sekularisasi ini ia tawarkan dalam rangka menolak gagasan berdirinya negara Islam yang berdasarkan syariat Islam di Indonesia yang diperjuangkan oleh kelompok masyumi pada waktu itu. Cak Nur tetap mendukung adanya negara Pancasila yang berdasarkan UUD 1945.

b. Abdurrahman Wahid (1940-2009)

Gus Dur, sebagaimana Cak Nur, tidak setuju dengan adanya gagasan negara Islam. Alasannya bahwa negara mesti memberikan pelayanan kepada semua pihak, karenanya Islam tidak perlu diformalkan dalam kehidupan bernegara. Namun demikian, umat Islam masih bisa memperjuangkan sumbangan dan peranan Islam secara informal dalam pengembangan demokrasi di Indonesia.[369]

Gus Dur menolak pendapat para penganjur "negara Islam" yang menggunakan firman Allah swt., sebagai berikut:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ ٢٠٨ [370]

"Hai Orang-orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam keseluruhan, dan janganlah kamu turut langkah-langkah syaitan. Sesungguhnya syetan itu musuh yang nyata bagimu".

ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗاۚ [371] ٣

" . . .Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu . . ."

---

[369]Abdurrahman Wahid, *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurrahman Wahid selama Era Lengser* (Yogyakarta: LKiS, 2002), hlm.186.

[370]Q.S. al-Baqarah [2]: 208.

[371]Q.S. al-Maidah [5]: 3.

Padahal, menurut Gus Dur, Islam juga menolak atas sikap mengkhususkan sekelompok manusia dari kelompok-kelompok lain, yang dinyatakan dalam firman Allah swt., sebagai berikut:

فَتَقَطَّعُوٓاْ أَمۡرَهُم بَيۡنَهُمۡ زُبُرٗاۖ كُلُّ حِزۡبِۢ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ ٥٣ [372]

"Kemudian mereka (pengikut-pengikut Rasul itu) menjadikan agama mereka terpecah belah menjadi beberapa pecahan. tiap-tiap golongan merasa bangga dengan apa yang ada pada sisi mereka (masing-masing)".

وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ١٠٧ [373]

"dan Tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam (sebagai pembawa persaudaraan bagi umat manusia)".

Penulis berpendapat, bahwa firman Allah swt. Seperti yang telah dicontohkan di atas, hendaknya dipahami secara terkait antara satu dengan yang lain untuk mendapatkan makna yang utuh dan rasional. Alasannya bahwa pemaknaan ayat secara parsial tanpa mengacu pada ayat-ayat yang lain yang sebenarnya sangat terkait akan menghasilkan makna yang tidak utuh.

Menurut penulis, pendapat Gus Dur tentang Islam dan Negara tersebut di atas merupakan sebuah pemikiran pembaruan Islam hasil kompromi dengan konteks politik dan kekuasaan di Indonesia yang cukup bijaksana, adil dan rasional. Alasannya, *pertama*, kembali pada sejarah penyebaran Islam di Indonesia bukan melalui kekuasaan, tetapi melalui budaya, seperti wayang dan lagu-lagu daerah. Inilah yang dinamakan Islam kultural, bukan Islam ideologis seperti yang terdapat di dalam Piagam Jakarta yang berarti memasukkan ideologi agama ke dalam kehidupan bernegara. *Kedua*, Islam masih bisa tetap eksis di ruang publik tanpa monopoli agama-

[372]Q.S. al-Mu'minūn [23]: 53.
[373]Q.S. al-Anbiyā [21]: 107.

agama lain yang ada di Indonesia. *Ketiga*, umat Islam masih bisa mengamalkan syariat Islam secara bebas di bawah naungan sebuah negara yang melindunginya.

Menurut Gus Dur, Islam di Indonesia tidak berfungsi sebagai hukum negara, tetapi sebagai jalan hidup masyarakat (syariat Islam). Islam tidak memiliki konsep yang jelas tentang bagaimana negara mesti dibuat dan dipertahankan. Alasannya bahwa Islam tidak mengenal pandangan yang jelas dan pasti tentang pergantian pemimpin. Contohnya, Rasulullah saw. digantikan Abu Bakar, tiga hari setelah wafatnya, atas kesepakatan bersama antara kaum Muhajirin dan kaum Ansar Madinah. Nabi meninggalkan kaum muslimin Madinah tanpa meninggalkan kejelasan tentang bentuk pemerintahan bagi kaum muslimin. Jelaslah bahwa gagasan negara Islam adalah sesuatu yang tidak konseptual.[374]

Lebih lanjut Gus Dur mengatakan bahwa kelangkaan konsep Islam tentang negara, tidak berarti agama (Islam) tidak memiliki pandangan tentang kepemimpinan. Kepemimpinan menurut Islam berlaku untuk kepemimpinan negara (kepemimpinan formal) maupun kepemimpinan dalam masyarakat (kepemimpinan non-formal) demi kesejahteraan rakyat.[375]

Terkait dengan apa yang dimaksud dengan kesejahteraan rakyat di sini adalah bahwa Islam tidak membeda-bedakan antara kepemimpinan negara atau masyarakat. Demikian juga tidak memikirkan format kenegaraan atau masyarakat yang melatarbelakangi kepemimpinan itu, apakah imperium dunia, republik negara bangsa atau pun negara kota.[376] Penulis setuju dengan alasan bahwa sejak pertama kali Islam dan syariatnya diturunkan melalui Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammas saw. dalam rangka kesejahteraan umat atau kemaslahatan umat manusia sejak saat itu sampai sekarang. Perlu lebih ditekankan lagi bahwa

---

[374] Abdurrahman Wahid, Negara Islam, Adakah Konsepnya?, Dalam *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: the Wahid Institute, 2006), hlm. 81-84.

[375]Abdurrahman Wahid, Negara dan Kepemimpinan dalam Islam, Dalam *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: the Wahid Institute, 2006), hlm.97.

[376]*Ibid.*, hlm.97.

Islam datang pertama kali di Mekah bukan untuk merubah Mekah menjadi sebuah negara Islam, tapi lebih dari pada meluruskan kembali ajaran agama Hanif yang sudah terlalu jauh disalahpahami oleh bangsa Arab pada waktu itu.

Menurut pendapat penulis, ungkapan Gus Dur tersebut di atas sangat terkait dengan konteks Indonesia yang sedang berusaha menerapkan syariat Islam secara formal di Indonesia, seperti yang terjadi di Nanggroe Aceh Darussalam (NAD). Inilah yang dimaksud dalam teori relasi kuasa Foucault bahwa produksi sebuah teks tidak akan pernah lari jauh dari kuasa yang ada di belakangnya, baik yang terjadi pada Khalīl 'Abd al-Karīm, Cak Nur, Gus Dur atau pun JIL. Setiap ada sebuah kekuasaan pasti ada penolakan dan dari adanya sebuah penolakan, maka lahirlah sebuah ide baru, itulah ilmu pengetahuan.

Gus Dur memilih untuk bersikap netral tentang masalah yang terkait gagasan negara Islam, yaitu: tidak ada kewajiban mendirikan Negara Islam. Ia tetap membiarkan adanya Partai Politik yang menggunakan simbul Islam, karena yang beratribut Islam adalah Partai Politik, maka tidak ada sangkut pautnya dengan negara. [377] Alasannya, *pertama* adalah bahwa hanya dengan sikap netral inilah sebuah negara kesatuan RI dapat didirikan. *Kedua*, dengan berdirinya Negara Islam Indonesia, maka pihak minoritas (agama), tidak mau berada dalam negara ini, tapi mau pindah kemana? *Ketiga*, bangsa Indonesia memiliki jumlah yang sangat besar kaum muslimin secara statistik atau lebih dikenal abangan. Sedangkan kaum Muslimin yang taat menjalankan syariat Islam atau lebih dikenal "kaum santri", masih tergolong minoritas. *Keempat*, hukum Islam bisa ditegakkan oleh masyarakat sebagai warga negara tidak perlu menunggu tegaknya negara Islam dalam negara tersebut. Seperti yang terkait denga firman Allah: "Barang siapa tidak berpendapat hukum dengan apa yang diturunkan Allah,

---

[377]Abdurrahman Wahid , "Islam: Ideologis ataukah Kultural? (03)", dalam *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: the Wahid Institute, 2006), hlm.50-51.

mereka adalah orang-orang kafir. *Kelima*, Islam lebih mengutamakan fungsi negara—kemaslahatan umat manusia yang ada di dalamnya—dari pada bentuknya.[378]

Jadi, Gus Dur dalam hal ini, lebih memilih konsep Islam kultural yang menurutnya lebih relevan dengan kondisi plural masyarakat Indonesia. Konsep Islam kultural dimaksud ia tawarkan dalam rangka menolak adanya Islam ideologis yang sangat tidak layak diterapkan di Indonesia. Alasannya selain a historis juga tidak akan mendamaikan masyarakat Indonesia yang plural dalam agama khususnya.

c. Jaringan Islam Liberal (2001-Sekarang)

Jaringan Islam Liberal (JIL) adalah Nurcholishian dan Gus Durian. Penulis setuju dengan pernyataan ini, alasan *pertama* bahwa terbentuknya kelompok ini dalam rangka melanjutkan ide-ide pemikiran pembaruan Islam dan syariat Islam yang telah digagas oleh kedua tokoh pendahulunya, yaitu Cak Nur dan Gus Dur. Alasan *kedua*, munculnya kelompok ini disebabkan oleh adanya kontroversi panjang umat Islam di Indonesia dalam rangka mendukung dan menolak pemikiran pembaruan Islam dan syariat Islam yang diwacanakan oleh dua tokoh terpopuler di Indonesia, yaitu Cak Nur dan Gus Dur. Alasan *ketiga*, munculnya kelompok ini dalam rangka menolak kelompok kuasa (fundamentalis) yang ingin menjadikan formalisasi syariat Islam di Indonesia yang sudah pasti bertentangan dengan realitas negara Pancasila yang berdasar UUD 45. Alasan *keempat*, lahirnya JIL sangat relevan dengan teori Foucault bahwa setiap ada kekuasaan pasti ada penolakan. JIL menolak kuasa kelompok fundamentalis di Indonesia yang ingin menegakkan negara Islam berdasar syariat Islam formal di Indonesia.

Slogan Jaringan Islam Liberal, berbunyi "Menuju Islam yang membebaskan". JIL adalah lembaga Islam progresif (Islam

---

[378] Abdurrahman Wahid , "NU dan Negara Islam (2)", dalam *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: the Wahid Institute, 2006), hlm.107-109.

liberal)[379] pertama di Indonesia. Ada perbedaan antara Cak Nur, Gus Dur dan JIL, yaitu: *pertama*, bahwa Cak Nur dan Gus Dur dalam mengembangkan pemikiran pembaruan Islam bersifat personal-individual sedangkan JIL lebih bersifat kolektif. *Kedua*, Cak Nur dan Gus Dur telah menikmati ruang publik yang disediakan oleh orde baru yang tertutup bagi kalangan fundamentalis; sedangkan posisi JIL berada dalam ruang publik yang jauh lebih terbuka (reformasi era pasca Suharto). Semua kelompok diberi kesempatan untuk berbicara, baik dari kalangan liberal maupun kalangan fundamentalis.

Kaitannya dengan pemikiran Khalīl ‘Abd al-Karīm adalah bahwa kelompok Islam progresif, nama lain dari JIL suka dan sepakat dengan pemikiran Khalīl ‘Abd al-Karīm. Di antara meraka yang telah membaca buku-buku Khalīl dari kelompok ini adalah: Ulil Abshar Abdalla, Marzuki Wahid, Husein Muhammad, Faqihuddin Abd Qodir, Abd Moqsith Ghazali, Rumadi, Khamami Zada, Ahmad Baso, Novriantoni, Zainul Hamdi, Fawaizul Umam, Jadul Maula, Hairus Salim, Farid Wajdi,[380] Agus Irawan, Akhmad Fikri, Nur Khalik Ridwan, Suhadi.[381]

Jadi benang merah pemikiran Khalīl ‘Abd al-Karīm ada pada pemikiran pembaruan Islam dan syariat Islam di Indonesia Pasca Cak Nur dan Gus Dur. Alasan *pertama*, JIL sepakat dengan Pemikiran Khalīl, karena pemikirannya tidak jauh dengan apa yang

---

[379]Menurut Luthfi Assyaukanie, salah satu pendiri JIL, Istilah liberal Islam merupakan identifikasi atau penamaan atas fenomena pembaruan di dunia Islam. Fenomena ini merupakan bagian dari gerakan pembaruan Islam yang sudah berlangsung sejak awal abad ke-19. Namun istilah liberalisme Islam baru muncul pada awal-awal tahun 1950-an, terutama ketika sarjana Barat mengkaji dinamika pemikiran Islam. Orang pertama yang menggunakan istilah *Islamic liberalism* adalah Wilfred Cantwell Smith, seorang Islamolog dari Kanada, dalam bukunya *Islam in Modern History.* Lihat www.islamlib.com/?site=1&aid=809&cat=cc, diakses tanggal 1 September 2015. Menurut Bassam Tibi, istilah “liberal Islam” dipahami oleh kebanyakan umat Islam untuk merujuk pada praktik ijtihad-interpretasi kreatif terhadap syariat Islam agar tetap relevan dengan perubahan zaman (sesuai dengan kondisi, waktu, tempat dan sejarah) dan kebutuhan kehidupan kemanusian. JIL berkeinginan untuk mendukung terwujudnya demokrasi di Indonesia. Mereka menawarkan kebebasan ekspresi keagamaan tanpa mengganggu kebebasan orang lain, bekerja atas nama Islam untuk kesejahteraan seluruh umat manusia tanpa terkecuali. JIL lebih realistis dalam upayanya dengan non-Muslim. Lihat Virginia Hooker, “Developing Islamic Arguments for Change Through ‘Liberal Islam’, dalam, Virginia Hooker and Amin Saikal, (eds.), *Islamic Perspectives on The New Millennium* (Singapore: ISEAS, 2004), hlm.231-251.

[380] Wawancara dengan Bapak Marzuki Wahid (4 Juni 2015)

[381] Wawancara dengan Bapak Ahmala Arifin, Manager Redaksi LKiS (4 Juni 2015)

sudah diperjuangkan oleh pendahulunya, yaitu Cak Nur dan Gus Dur untuk Islam di Indonesia. Alasan *kedua*, situasi Mesir dan Indonesia yang sama-sama dikuasai oleh rezim (nasionalis) dan Islamisme (fundamentalis) yang melibatkan syariat Islam dalam perdebatannya juga sangat relevan dengan pemikiran Khalīl, Cak Nur, Gus Dur dan JIL. Alasan *ketiga*, antara Khalīl, Cak Nur, Gus Dur dan JIL sama-sama ingin memperjuangkan Islam yang rasional, demokratis, dinamis, toleran, hak yang sama bagi perempuan, dan bukan Islam politik.

Penulis mengambil sampel pemikiran tokoh JIL, yaitu Ulil Abshar-Abdalla, sebagai gambaran pembaruan pemikiran Islam yang menjadi aula pertarungan antara liberalisme dan fundamentalisme. Ulil berpendapat bahwa Islam adalah sebuah "organisme" yang hidup; sebuah agama yang berkembang sesuai dengan denyut nadi perkembangan manusia. Islam bukan sebuah monumen mati yang dipahat pada abad ketujuh masehi, lalu dianggap sebagai "patung" indah yang tidak boleh disentuh tangan sejarah.[382] Islam itu kontekstual, dalam pengertian, nilai-nilainya yang universal perlu diterjemahkan dalam konteks tertentu, misalnya konteks Arab. Tetapi, bentuk-bentuk Islam yang kontekstual itu hanya ekspresi budaya, dan tidak wajib untuk diikuti. Contoh, soal model jilbab, jubah, dan jenggot.

Penulis berpendapat bahwa pernyataan Ulil tersebut di atas adalah wujud dari sebuah penolakan terhadap pemikiran Islam tradisional yang tetap mempertahankan dan mengidealkan bahwa Islam itu identik Arab, seperti pada zaman Nabi saw. di Madinah. Islam identik Arab dimaksud bahwa Islam yang benar mesti mengikuti budaya Arab, seperti tata cara berpakain, baik untuk Muslim laki-laki atau pun perempuan. Maka, berlakulah cara berpakaian dengan menggunakan cadar bagi perempuan dan menggunakan jubah dan berjenggot bagi laki-laki.

[382]Ulil Abshar-Abdalla, DKK, *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*, cet. ke-2 (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), hlm.1.

Pemikiran Ulil tentang Islam dan Negara, menurutnya perlu ada pemisahan antara kekuasaan politik dan kekuasaan agama. Alasannya, agama adalah urusan pribadi; sementara pengaturan kehidupan publik adalah sepenuhnya hasil kesepakatan masyarakat melalui prosedur demokrasi. Nilai-nilai universal agama tentu diharapkan ikut membentuk nilai-nilai publik, tetapi doktrin dan praktik peribadatan agama yang sifatnya partikular adalah urusan masing-masing agama.[383]

Menurut penulis, Ulil lebih menfokuskan syariat Islam pada tujuan umumnya (maqāshid al-syarī'ah) untuk tetap andil dalam memenuhi kepentingan publik. Ide Ulil tentang pemisahan agama (Islam) dan negara bukan berarti menghilangkan peran agama (Islam) sama sekali dalam kehidupan bernegara. Inilah yang dimaksud dengan istilah Islam substantif. Di mana Islam dan syariatnya tetap difungsikan dengan tidak menyebut Istilah Islam di dalamnya.

Jadi, pendapat Ulil tentang Islam dan negara, tidak bergeser dari pendapat para pendahulunya, yaitu Cak Nur dan Gus Dur. Diantara Cak Nur, Gus Dur dan JIL tidak membuang Islam begitu saja dalam kehidupan bernegara di Indonesia, tetapi tetap menjadikan Islam dan syariatnya sebagai panutan dalam membentuk tata nilai dalam kehidupan bernegara. Ide Islam substantif ini dilatarbelakangi dengan konteks kehidupan yang plural di Indonesia dari segi agama dan kepercayaan yang sama-sama mendapat jaminan perlindungan di negara Indonesia.

Dalam konteks kehidupan plural di Indonesia inilah, JIL lebih mengedepankan konsep pluralisme, yaitu tidak membedakan agama-agama yang ada karena semua agama memiliki satu tujuan, yaitu sama-sama menuju Tuhan. Bagi JIL, Islam dan agama-agama lainnya cenderung sama, bedanya hanya pada aspek lahiriah saja (eksoteris), sedangkan dalam aspek batiniah tetap sama (esoteris). Jika Islam beribadah shalat ke masjid setiap hari, maka Kristen

---

[383] *Ibid.,*hlm.3.

beribadah ke gereja seminggu sekali. Mereka mengatakan, "banyak jalan" menuju Tuhan.[384]

E. Kritik Terhadap Perda-Perda Bernuansa Syariat Islam di Indonesia

Khalîl 'Abd al-Karîm menunjukkan bahwa pembentukan syariat pada masa kenabian telah berjalan dengan sukses karena pembentukannya tidak melalui proses *top-down* dan dari ruang hampa. Syariat pada masa itu terbentuk sebagai hasil dialektika dengan tradisi lokal masyarakat Arab pra-Islam yang memang sudah berkembang luas dan beragam. Sebagai konsekuensinya, jika umat Islam era modern ingin mendapat kesuksesan serupa maka pada prinsipnya perlu meniru langkah yang sama. Pembentukan fikih pada masa modern hendaknya berkaca pada proses dan metode seperti yang terjadi pada masa awal dan bukan dengan mengambil produk fikih masa lalu secara bulat-bulat. Maksudnya, pembentukan fikih era modern juga diproses melalui dialektika antara syariat Islam dengan tradisi dan budaya masyarakat kekinian. Dengan demikian, maka akan dihasilkan fikih yang modern, humanis, dan harmonis sesuai dengan kebutuhan masyarakat pada zamannya. Inilah yang diidekan di dalam konsep Islam Nusantara di Indonesia pada akhir-akhir ini.

Konsep fikih yang tumbuh berbasis pada dialog antara syariat Islam dan tradisi masyarakat dan juga berkembang selaras dengan perkembangan masyarakat adalah sejalan dengan pandangan Foucault bahwa peraturan tidak boleh dibangun dari basis kekuasaan yang otoriter, atau melalui modus pemaksaan dan penaklukkan, tetapi harus dari cita-cita masyarakat. Pola diktator dan otoriter dalam penegakkan hukum hanya akan membuahkan hasil kesadaran hukum yang semu dan tidak mewujudkan tujuan syariat atau tujuan hukum yang hakiki. Namun perlu diakui, pola syariat yang tunggal, final, total dan otoriter inilah yang menjadi arus utama sebuah

---

[384] http://www.suara-islam.com/read/index/2335/Doktrin-Pluralisme-Agama-JIL-dan-Theosofi--Bag.2-, diakses tanggal 1 September 2015.

pemahaman dan pandangan utama umat Islam dalam meyakini agamanya selama ini. Sehingga syariat Islam telah dibingungkan secara bersama karena belum sanggup memberantas kejahatan demi kejahatan yang bertambah merajalela. Penjara tidak pernah sepi dari penghuninya bahkan akan terus bertambah dari hari ke hari. Ironisnya para pelakunya justru beridentitas Islam.

Kekhawatiran Foucault dan Khalîl di atas terlihat muncul dalam fenomena Perda-Perda syariat Islam di Indonesia. Menurut Robin Bush, Indonesia sering disebut sebagai contoh terbaik dari demokrasi yang berkembang di kawasan Asia Tenggara. Namun, fenomena undang-undang berdasarkan daerah terkait dengan ajaran agama (Perda syariat Islam), yang dalam beberapa kasus membatasi kebebasan demokrasi warga negara. Seperti contoh Perda No. 5/2003 yang diberlakukan di Bulukumba, Sulawesi Selatan bahwa semua wanita (baik Muslimah atau non-Muslimah) diwajibkan memakai jilbab jika mereka ingin mengakses layanan pemerintah daerah. Bulukumba adalah pelopor dalam memformal kan syariat Islam di Sulawesi Selatan. Begitu uu No. 22 Tahun 1999 tentang pemerintahan daerah dan pemerintahan pusat mulai diberlakukan, sejak saat itu juga, penerapan otonomi daerah mulai juga diberlakukan. Di Bulukumba, Sulawesi Selatan telah diberlakukan empat kunci Perda syariat Islam: (1) Perda No. 3/2002 membatasi penjualan dan konsumsi alkohol; (2) Perda No. 2/2003 tentang pengelolaan Zakat; (3) Perda No. 5/2003 yang mengharuskan PNS memakai busana Muslim; dan (4) Perda No. 6/2003 bagi calon mahasiswa dan calon pasangan suami istri harus menunjukkan kemampuan membaca al-Qur'an. Keempat perda ini juga diberlakukan di kabupaten Maros, Sulawesi Selatan. Wanita yang tidak memakai jilbab di desa ini, ditolak untuk akses ke kantor kepala desa dan untuk layanan pemerintah lokal. [385]

---

[385]Robin Bush, "Regional Sharia Regulation in Indonesia: Anomaly or Symptom?", dalam, Greg Fealy and Sally White (eds.), *Expressing Islam: Religious life and Politics in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2008), hlm.174-186.

Pada bulan Februari 2006 petugas ketertiban umum di Tanggerang, Jawa Barat, menangkap seorang pelayan dan seorang istri Pegawai Negeri Sipil saat mereka menunggu bis di pinggir jalan untuk pulang ke rumah setelah bekerja. Mereka berdua dimasukkan ke dalam penjara selama tiga hari atas tuduhan prostitusi dan prilaku cabul, berdasarkan perda No. 8/2005. Perlakuan ini dilakukan hanya atas dasar curiga tanpa alasan yang jelas.[386] Menurut penulis, Perda-Perda tersebut di atas sangat bertolak belakang dengan teori Foucault bahwa kuasa itu tidak berarti menguasai dan memaksakan kehendaknya untuk menguasai pihak yang dikuasai. Kuasa bukan milik dan tidak dapat dimiliki. Kuasa adalah memimpin dan mengatur kehidupan rakyat demi kehidupan masyarakat yang damai, adil, aman, tentram dan makmur.

Dengan memanfaatkan suasana reformasi, sistem demokrasi dan struktur kekuasaan, maka kelompok Muslim fundamentalis berusaha mengangkat dan memperjuangkan penerapan syariat Islam yang formal, tunggal dan tekstual. Upaya penerapan ini dalam banyak kejadian ternyata juga dilakukan secara otoriter dengan mengabaikan tradisi lokal. Rancangan undang-undang dan peraturan-peraturan daerah yang memuat aturan syariat misalnya sering memantik konflik dengan muatan-muatan lokal. Di samping tidak berbasis pada kearifan tradisi lokal, aturan syariat yang diusung tersebut juga tercipta dari kekuasaan, atau bahkan ada konspirasi politik. Hal ini tentu saja mempersempit ruang bagi kearifan tradisi lokal untuk hidup harmonis bersama syariat Islam dan tidak pula berbasis pada hakikat yang demokratis dan partisipasi masyarakat sipil.[387]

Penerapan syariat Islam di daerah dalam kenyataannya banyak meminggirkan khazanah lokal, misalnya beberapa Perda tentang kewajiban busana muslimah yang diterjemahkan dengan kewajiban memakai jilbab atau larangan memakai celana panjang bagi perempuan. Salah seorang ketua MUI Pusat bernama K.H.

---

[386] *Ibid.*, hlm.179.
[387] *Ibid.*, hlm.174-191.

Cholil Ridwan, misalnya, juga mengatakan "pakain-pakaian adat itu dimasukkan ke dalam museum, jangan dilestarikan karena tidak sesuai dengan martabat bangsa ini. Biar menjadi sejarah bahwa itu pernah menjadi bagian dari bangsa ini.[388] Ungkapan seperti ini merupakan bagian dari bentuk pemahaman syariat yang sempit dan otoriter.

Jika pemikiran Khalîl 'Abd al-Karîm dihadapkan lebih lanjut kepada fenomena hukum Islam di Indonesia, maka membawa konsekuensi perlunya dilakukan pembaruan hukum, baik pada tataran teori hukum maupun pada produk materi hukum, seperti undang-undang dan peraturan daerah. Ketika menjelaskan maksud kaidah "*al-'ādah muhakkamah*", misalnya, banyak ulama menyatakan bahwa adat tersebut berfungsi hanya sebagai pelengkap ketika tidak ada dalil atau *naṣ* syara'. Adat yang dapat diterima dan dijadikan hukum itu pun hendaklah adat yang tidak bertentangan dengan syariat. Sedangkan syariat di sini selalu digambarkan sebagai aturan formal, detail dan rinci yang tidak lain merupakan fikih hasil penafsiran atau ijtihad. Pemahaman dan batasan ulama seperti itu perlu diperbarui menjadi kaidah "adat dapat diterima dan dijadikan hukum sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip dan tujuan pokok syariat atau *maqāṣīd al-syari'ah*".

Oleh karena syariat dalam pandangan Khalīl merupakan bentuk aturan yang masih bisa ditafsirkan secara fleksibel dan wujud penafsirannya dapat berubah-ubah, sepanjang masih dalam batasan substansi *maqāṣīd al-syari'ah*, maka konsekuensinya bentuk fikih modern hendaknya bersifat terbuka dengan berbagai unsur lain. Fikih modern mesti bersifat dinamis karena memang hasil sebuah pemahaman terhadap syariat Islam tidak pernah final dan tunggal. Dengan karakter demikian, maka fikih produk era modern bisa sangat harmonis dengan tradisi lokal dan secara bersama-sama pula dapat membentuk hukum praktis. Landasan demikian akan

[388] *Kompas*, 13 Maret 2006, http://www.kompas.com/utama.news/.0603/1374110.htm, diakses tanggal 5 September 2015. Lihat juga: Muhammad Guntur Romli, "Islam, Perempuan dan Kearifan Lokal", dalam *Jurnal Perempuan* (Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan, 2008) edisi, No. 57 Januari 2008, hlm.65.

membawa kepada terwujudnya hukum kultural dalam kehidupan nyata. Hukum Islam yang kultural ini mampu menciptakan hukum yang humanis dan pluralis sejalan dengan dinamika dan pluralitas masyarakat di mana hukum itu dilaksanakan.

Syariat Islam bukan menjadi aturan yang memberangus berbagai kearifan lokal dan menciptakan situasi yang semakin mempersulit kehidupan masyarakat. Jika ini yang terjadi maka tujuan syariat menjadi hilang. Syariat formal, *harfiyah* dan tunggal inilah yang banyak dimuat dalam beberapa peraturan daerah bernuansa syariat Islam. Contoh, Bupati Aceh Barat membuat sebuah keputusan tentang adanya aturan yang melarang perempuan yang ada di daerahnya menggunakan celana panjang. Perempuan yang mengenakan celana panjang dianggap tidak mewakili pakaian yang menutup aurat secara Islami. Bupati menganggap satu-satunya pakaian perempuan yang mewakili cara berpakaian menurut Islam adalah rok panjang. Ketentuan ini telah memunculkan berbagai polemik di kalangan masyarakat dan pemerintah. Keputusan Bupati Aceh Barat ini juga ditentang oleh sejumlah ulama Aceh sendiri, termasuk ketua Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh.[389] Ini adalah sebuah contoh penerapan Perda syariat Islam tanpa komromi dan menyusahkan perempuan khususnya.

Oleh karena itu, undang-undang atau peraturan daerah yang muatan isinya diklaim membawa nilai-nilai syariat namun ternyata menimbulkan peluang kontroversi dan menyusahkan masyarakat, tentu sebaiknya dirubah dan direvisi agar menjadi lebih baik dalam konsep dan praktiknya.

Konsekuensinya, pembentukan dan pengamalan syariat Islam era modern selayaknya dilakukan lewat cara dialog dengan realita kehidupan masyarakat di zaman kekinian dan dengan cara yang tidak totalitas yang otoriter. Syariat Islam bukan *Arabisme* atau *Arabisasi.* Bentuk syariat Islam dibangun dengan tetap mengadopsi anasir-anasir lokal yang telah mengakar jauh sebelum Islam datang. Syariat Islam

---

[389]Sehat Ihsan Shadiqin, "Islam dalam Masyarakat Kosmopolit: Relevankah Syariat Islam Aceh untuk Masyarakat Modern", dalam *Kontekstualita* Vol.25 No.1 tahun 2010.

juga dilaksanakan bukan dengan cara pemaksaan dan peperangan yang bersifat otoriter. Karena bentuk fikih hasil dari pemahaman terhadap syariat tidak final dan total, maka syariat Islam yang dipraktikkan di Indonesia hendaknya mampu membuka pintu dialog yang lebar dan bisa menerima kearifan berbagai tradisi lokal. Jika meminjam konsep Mahmūd Muhammad Ṭoḥa, maka dapat dikatakan bahwa karakter fikih yang humanis dan harmonis inilah merupakan kelanjutan dari syariat Islam periode Mekah yang terbuka pada kearifan lokal dan nilai-nilai kemanusiaan, dan bukan mengikuti watak syariat era Madinah yang bersifat sebaliknya.

Fikih modern, atau fikih pluralis, atau fikih mazhab Indonesia, atau apa pun namanya, merupakan hukum yang bergerak pada tataran kultural, yang tegak dan dijalankan bukan karena menjadi aturan otoriter yang mengancam dan menakuti, sebagaimana juga yang dikritik dan ditegaskan oleh Cak Nur, Gus Dur dan JIL pada penjelasan awal dalam bab ini. Hukum Islam tersebut hidup dan diamalkan memang karena telah menjadi bagian kebiasaan yang telah lama dilaksanakan walaupun belum ada aturan hukum formal, telah menjadi adat istiadat dan kebutuhan masyarakat. Oleh karena itu, upaya sebagian Muslim yang ingin memaksakan penerapan syariat Islam yang bersifat formal, tunggal, anti budaya lokal dan *represif,* hanya akan mengancam karakter Islam Indonesia yang harmonis dan toleran, dan bahkan lebih jauh lagi dapat membawa konsekuensi merusak keutuhan negara kesatuan Republik Indonesia.

Berdasarkan pemaparan di atas dapat ditarik kesimpulan, bahwasanya selain ada kesamaan tujuan antara Khalīl, Cak Nur, Gus Dur dan JIL dalam rangka memperjuangkan eksistensi syariat Islam di ruang publik pada zaman modern untuk tidak disalah pahami secara lebih jauh. Menurut penulis, perlu diuraikan titik-titik perbedaan dalam menuju proses dan tujuan yang sama tersebut. Alasannya, di antara mereka punya latar belakang yang berbeda, baik dari segi konteks dan wacana yang mengitarinya.

Penulis simpulkan bahwa titik poin yang membedakannya adalah dari segi konsep yang digunakan dalam rangka mengcounter

kuasa yang mengitarinya. Khalīl telah menggunakan konsep syariat Islam historis kontekstualis, alasannya bahwa kembali ke akar masalah adalah cara yang paling tepat untuk menunjukkan kebenaran yang ilmiah dan rasional. Cak Nur menggunakan konsep sekularisasi dengan slogan "Islam yes, partai Islam no" untuk mengeluarkan Islam dari kekuasaan politik, alasannya Islam telah dimanfaatkan oleh kelompok tertentu dalam rangka menuju dan mempertahankan sebuah kekuasaan, melalui sebuah partai politik. Gus Dur cenderung dengan konsep Islam kultural dalam rangka menolak adanya negara Islam dan penerapan syariat Islam formal di Indonesia. Sedangkan JIL sebagai Nurcholisian dan Gus Durian lebih memilih konsep pluralisme agama (tujuan agama itu sama-sama untuk menuju Tuhan) dalam rangka mencegah terjadinya formalisasi syariat Islam pasca reformasi di Indonesia. Demikianlah, titik persamaan dan perbedaan antara Khalīl, Cak Nur, Gus Dur dan JIL sebagai temuan dalam penelitian yang dimuat dalam buku ini.

BAB VI
KESIMPULAN

Menurut Khalīl ‘Abd al-Karīm, syariat Islam adalah hukum-hukum Allah swt. yang kewajibannya sudah diatur secara jelas dan tegas di dalam Alquran atau hukum-hukum yang ditetapkan secara langsung oleh wahyu, misalnya kewajiban *ṣalāt*, zakat, puasa, haji, *syūra*, dan denda *akilah*. Wahyu dimaksud, menurut Khalīl merupakan ketetapan Allah sebagai jawaban atas masalah-masalah yang timbul pada masa diturunkannya, yaitu pada masa Nabi saw. di Mekah dan Madinah.

Sementara ketika membahas perkembangan fikih klasik dan modern, Khalīl tidak mengambil contoh-contoh kasus fikih tersebut dari ayat Alquran atau tidak diambil dari hukum yang sudah ada dalam Alquran tersebut, melainkan dari pendapat para ahli hukum Islam, baik sahabat atau tabi'in atau ulama sesudahnya, berupa kasus-kasus yang berkembang dalam masyarakat yang hukumnya belum diatur secara tegas dan jelas dalam Alquran. Dalam masalah ini, Khalîl mengkritik sikap dan pendapat fikih dari ulama-ulama kalangan tabi'in dan sesudahnya yang membolehkan seorang istri (majikan perempuan) meminjamkan budaknya kepada suami, bapak maupun saudaranya untuk digauli. Khalîl mempertanyakan di mana letak nilai-nilai kemanusiaan dalam pendapat fikih tersebut. Sikap tabi'in seperti ini menurut Khalîl bertolak belakang dengan pendapat ‘Umar bin Khaṭṭab yang pernah melarang anak-anaknya untuk menggauli budak perempuannya, karena perbuatan seperti itu diharamkan. Jadi, fikih menurut Khalīl adalah produk manusia yang merupakan manifestasi kehidupan masyarakat dan karena itu fikih

selalu berdialektika dengan perkembangan realitas perbuatan manusia yang bersifat fisik pula.

Inilah sisi beda pemahaman Khalīl dengan pemahaman ulama pada umumnya tentang makna syariat Islam. Di mana Khalīl berpendapat bahwa syariat Islam merupakan ketentuan hukum Allah yang sudah tertera di dalam Alquran, dan fikih adalah sebuah penafsiran hukum Allah yang terdapat di dalam Alquran maupun Sunnah terhadap setiap permasalahan yang timbul secara terus menerus sesuai dengan perkembangan peradaban. Hasil dialog antara wahyu dan realitas itulah fikih yang setiap saat bisa berubah, karena alasan kemaslahatan. Penekanannya adalah fikih merupakan hasil kerja pemikiran manusia yang disebut dengan ilmu pengetahuan. Menurut Foucault, Ilmu pengetahuan tidak akan pernah terlepas dengan relasi-kuasa. Maksudnya, bahwa di dalam fikih itu ada wujud relasi-kuasa, tidak hanya hasil pemikiran manusia murni. Ini sudah menjadi rumus, bila fikih itu masuk dalam naungan sebuah negara yang di dalamnya terdapat relasi-kuasa.

Seorang tokoh pembaru hukum Islam di Indonesia, Akh. Minhaji, guru besar dalam bidang hukum Islam di Fakultas syariah UIN Sunan Kalijaga, berpendapat bahwa secara normatif syariat Islam merupakan hukum Allah (syariah), tetapi secara empiris syariat Islam merupakan produk manusia dan sekaligus merupakan hukum manusia (fikih). Sedangkan menurut Cak Nur, Gus Dur dan JIL, syariat Islam merupakan rujukan tata cara kehidupan masyarakat Islam yang bersifat Islam kultural (Islam budaya) atau Islam tanpa ideologi politik yang tidak perlu diformalisasikan di negara Indonesia. Menurut pendapat penulis pemaknaan syariat Islam menurut Cak Nur, Gus Dur dan JIL tersebut berdasar pada makna syariat Islam yang tetap merujuk pada Wahyu dan sebagai bantahan terhadap kelompok fundamentalisme yang cenderung memaknai syariat Islam secara Islam ideologi. Sebagai buktinya ialah apa yang diperjuangkan oleh orang-orang masyumi, yaitu tujuh kata Piagam Jakarta yang hilang "…dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya", sebelumnya berbunyi:

"Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya" dan berubah menjadi "Ketuhanan Yang Maha Esa", ditetapkan sebagai sila yang pertama Pancasila, sejak tahun 1945 sampai sekarang.

Selanjutnya, Khalīl 'Abd al-Karīm Menolak kuasa-kuasa yang ada di Mesir yang terkait dengan praktik syariat Islam yang telah disalahpahami oleh kelompok Islamisme (*du'at*). Alasannya, Khalīl tidak setuju dengan pendapat kelompok Islamisme (*du'at*) tentang adanya syariat Islam murni karena pendapat mereka sangat literal. Khalīl menulis dalam bukunya yang berjudul *al-Juẕûru al-Tãrîkhiyyah li al-Syarî'ah al-Islãmiyyah* (1990), sebagai bentuk penolakan terhadap pendapat kelompok Islamisme (*du'at*) tentang adanya syariat Islam murni yang dijadikan dasar pendirian negara Islam di Mesir dan formalisasi syariat Islam secara total. Dalam teori Foucault disebutkan bahwa kekuasaan selalu melahirkan penolakan. Wujud penolakan tersebut adalah ilmu pengetahuan baru. Inilah alasan kuat bahwa hasil karya Khalīl dalam bentuk teks sangat dipengaruhi oleh relasi-kuasa di Mesir pada saat sebelum dan berlangsungnya produksi sebuah teks.

Mengenai penolakan Khalīl 'Abd al-Karīm terhadap pendapat kelompok Islamisme tentang syariat Islam Murni, yaitu ada perdebatan makna syariat Islam antara kelompok Islam kanan (Islamisme) dan kelompok Islam kiri (Khalīl 'Abd al-Karīm) di Mesir. *Pertama*, menurut kelompok Islam kanan (Islamisme/*du'at*), syariat Islam adalah sebuah ajaran yang murni, bersumber dari wahyu Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Mereka berpendapat bahwa tidak ada kekuasaan kecuali kekuasaan Tuhan (setiap penguasa secara otomatis sebagai orang yang menjalankan kekuasaan Tuhan di bumi). Menurut penulis, semua orang percaya bahwa kekuasaan yang tertinggi adalah milik Tuhan Yang Maha Esa, tidak ada yang bisa menandinginya, akan tetapi kelompok Islamisme telah memaknainya secara literal dan sempit dan dikaitkan dengan syariat Islam murni dan mesti jadi landasan yang formal dalam sebuah negara modern yang realitanya adalah plural.

Bukankah Tuhan Yang Maha Kuasa telah memberikan akal pikiran kepada manusia untuk senantiasa berijtihad atas sesuatu yang lebih baik untuk kemaslahatan kehidupan kemanusiaan dari zaman ke zaman.

Kelompok Islamisme di Mesir juga berpendapat bahwa Islam adalah agama dan negara. Menurut mereka negara tidak mempunyai fungsi lain kecuali untuk mempraktikkan ritus-ritus agama. Dengan demikian menurut kelompok ini, mendirikan negara Islam yang berdasar syariat Islam murni adalah sebuah kewajiban yang mesti diperjuangkan. Ini adalah wujud pemahaman syariat Islam historis tekstualis. *Kedua*, Khalīl 'Abd al-Karīm berpendapat bahwa syariat Islam itu tidak murni, karena telah mengadopsi tradisi Arab pra-Islam di dalamnya. Alasannya, syariat Islam awal muncul dari adanya serangkaian dialog antara keabadian firman Allah yang universal dan *eternal* (berlaku secara terus-menerus dari zaman ke zaman) dengan realita kehidupan bangsa Arab empat belas abad yang lalu. Dengan demikian menurut Khalīl, tidak ada kewajiban bagi umat Islam untuk mendirikan negara Islam yang berdasarkan syariat Islam. Penulis berargumen bahwa syariat Islam turun di hadapan bangsa Arab bukan dalam rangka mengubah Mekah menjadi negara Islam, namun lebih berperan untuk meluruskan kembali agama sebelumnya, seperti agama *Hānif* yang telah disalahpahami oleh bangsa Arab ketika itu. Syariat Islam sebuah tata aturan yang ditetapkan dalam Islam dan sangat fleksibel, bisa dipraktikkan di mana saja dan kapan saja tidak perlu menunggu tegaknya sebuah negara Islam. Ini adalah wujud pemahaman syariat Islam historis kontekstualis.

Menurut Khalīl 'Abd al-Karīm, syariat Islam itu sangat historis. Penulis berargumen bahwa akar masalah adalah titik timbulnya sebab yang memunculkan akibat yang mesti diluruskan kembali berdasarkan sebab yang mendahuluinya. Demikian juga Khalîl sampai berpikiran yang demikian dalam menyikapi kondisi syariat Islam yang telah disalahpahami pada masanya (tahun 1970-an-1990-an) di Mesir. Ia mulai fokus untuk meneliti dan menulis

hal-hal yang terkait dengan syariat Islam dalam rangka menolak praktik kuasa rezim yang diktator dan kelompok Islamisme (*du'at)* yang fanatik buta dalam menerapkan syariat Islam di Mesir. Khalīl tidak sependapat dengan sikap kelompok Islamisme (*du'at)* yang berpendapat bahwa kembali pada syariat Islam klasik, yaitu pada masa Nabi saw. di Madinah adalah jalan satu-satunya dalam rangka melawan sebuah praktik kuasa yang dianggapnya diktator, sekular, korup, manipulatif dan pro-Barat. Istilah kembali kepada syariat Islam klasik telah disalah artikan oleh mereka. *Pertama*, syariat Islam telah dimaknai sesuatu yang sakral, permanen, murni dan identik Arab. *Kedua*, negara Madinah adalah negara Islam yang ideal dan mesti dijadikan model negara Islam pada zaman modern. *Ketiga*, siapa saja yang keluar dari ajaran syariat Islam yang dianggapnya sakral itu di cap sebagai orang yang telah murtad dan kafir, serta boleh dibunuh.

Jadi, dalam rangka menolak pendapat kelompok *du'at* tersebut Khalīl telah beride bahwa tanpa menguak adanya sejarah syariat Islam awal pada masa Nabi saw. di Mekah dan Madinah (historis kontekstualis), mustahil ia dapat membantah wacana-wacana syariat Islam yang telah dilontarkan oleh kelompok Islamisme (*du'at)* tersebut di atas. Atas dasar pendapat para *du'at* untuk praktik syariat Islam di Mesir pada masa itu, menjadi alasan utama Khalīl menggagas adanya syariat Islam historis kontekstualis. Khalīl berpendapat bahwa syariat Islam masih bisa dipahami dan diinterpretasi ulang sesuai dengan persoalan umat di zaman modern dalam wujud fikih, kapan pun, di mana pun dan oleh siapa pun yang sanggup memahami dan menafsirkannya tanpa perlu merubah teks aslinya. Inilah yang dimaksud syariat Islam itu tidak sakral, tidak permanen, tidak murni Islam, dan tidak identik Arab.

Menurut Penulis, tawaran untuk sebuah pemahaman Islam dan syariatnya tersebut di atas merupakan solusi yang berbasis metafisik, rasional dan syariat Islam. Berbasis metafisik diambil dari ungkapan hikmah yang berkaitan erat dengan adanya kehendak Allah atas segala sesuatu itu terjadi yang tidak terjangkau oleh akal

manusia. Berbasis rasional karena setiap masalah tidak akan dapat ditemukan solusinya tanpa ada pemikiran manusia yang mencari jalan keluar bagi setiap masalah baru yang timbul secara terus-menerus (ijtihad). Berbasis syariat Islam karena fungsi syariat Islam adalah sebagai metode pemecahan masalah yang berkaitan dengan kemaslahatan umat manusia yang mesti diperbarui sesuai dengan kondisi zaman dan tempat dimana masalah tersebut akan diterapkan.

Mengenai benang merah antara pendekatan historis kontekstualis Khalīl untuk reformasi di Mesir dengan ide-ide para reformis pemikiran Islam di Indonesia yang terkait dengan syariat Islam, dapat dilihat pada beberapa aspek berikut ini. *Pertama*, dilihat dari silsilah pengaruh antara Khalīl, Cak Nur dan Gus Dur sama-sama dipengaruhi oleh pemikiran Muhammad 'Abduh sebagai tokoh reformis syariat Islam yang pertama di Mesir. *Kedua*, antara Khalīl, Cak Nur dan Gus Dur pernah berpindah haluan dari pemahaman syariat Islam ala Islam kanan ke model Islam kiri sejak tahun 1970-an. *Ketiga*, antara Khalīl, Cak Nur dan Gus Dur sama-sama mencetuskan ide-ide baru dalam karyanya dalam rangka menolak kuasa-kuasa yang ada pada masanya, yaitu rezim dan kelompok Islamisme/fundamentalisme tentang praktik syariat Islam yang telah disalahpahami. *Keempat*, dilihat dari silsilah pengaruh bahwa kelompok Jaringan Islam Liberal (JIL) sebagai Nurcholisian dan Gus Durian adalah pembaca karya-karya Khalīl yang diterbitkan oleh penerbit LKiS di Yogyakarta sejak tahun 2002.

Jadi, jika dilihat dari silsilah pengaruh, sudah jelas benang merahnya bahwa pemikiran Khalīl cukup berpengaruh terhadap perkembangan pemikiran syariat Islam di Indonesia sampai sekarang, pelakunya adalah kelompok Islam liberal (progresif) atau moderat yang dengan jelas telah menolak adanya formalisasi syariat Islam di Indonesia pasca reformasi (1998). Sebagai buktinya, di Indonesia sekarang, muncul ide tentang adanya Islam Nusantara yang masih menjadi kontroversi panjang. Pada prinsipnya, ide Islam Nusantara sangat sejalan dengan pemikiran Khalīl, Cak Nur, dan

Gus Dur tentang praktik Islam kultural, yaitu Islam yang membumi dengan tradisi lokal, di mana saja syariat Islam dipraktikkan.

Kontribusi buku ini setidaknya dapat dilihat dalam beberapa aspek. *Pertama,* pemikiran Khalîl 'Abd al-Karîm yang lahir dari adanya relasi kuasa di Mesir, merupakan sebuah ilmu pengetahuan baru tentang hakikat syariat Islam yang bisa dijadikan sebuah teori baru untuk mengkaji persoalan seputar syariat Islam di Indonesia. Di mana syariat Islam telah menjadi ladang kontroversi di Indonesia sejak pra-kemerdekaan sampai sekarang, termasuk dalam hal Islam Nusantara yang telah melahirkan perdebatan makna dan aplikasinya di Indonesia. *Kedua*, dari sudut syariat Islam, teori Khalîl dapat memberikan pemahaman dan penerapan syariat Islam di Indonesia khususnya dan di dunia Muslim pada umumnya bahwa syariat Islam masih bisa ditafsirkan kembali dalam bentuk fikih, dapat dipraktikkan di mana dan kapan saja tidak mesti menunggu berdirinya sebuah negara Islam.

Berdasarkan kesimpulan-kesimpulan penting di atas, penulis memperoleh pemahaman baru yang cukup berbeda dengan pemahaman terhadap syariat Islam sebelumnya setelah mengkaji pemikiran Khalîl 'Abd al-Karîm tentang syariat Islam historis kontekstualis dengan menggunakan teori relasi-kuasa Foucault. Konsep kuasa Foucault, di mana kuasa tidak bersifat *represif,* dan tidak bisa dimiliki, maka praktik kuasa tidak begitu saja bisa menerapkan sebuah tata aturan yang bersifat memaksa tanpa berdasar pada realitas yang ada. Apa yang dikehendaki oleh syariat Islam, sejak pertama kali diturunkan di kota Mekah, lebih memprioritaskan kebaikan dan kemaslahatan kehidupan kemanusiaan. Sebagai buktinya Islam telah mengadopsi tradisi masyarakat Arab pra-Islam yang dinilai baik dan maslahat untuk tetap dipraktikkan dalam ajaran Islam dan didukung oleh wahyu. Seperti dalam masalah, antara lain: perkawinan, pembagian waris, haji, umroh, memuliakan bulan ramadan, dan memuliakan hari Jum'at.

Islam dan syariatnya diturunkan di kota Mekah merupakan *blueprint* (gambaran) untuk penerapan syariat Islam di zaman sekarang, yaitu syariat Islam yang sangat ramah dengan lingkungan. Dalam

perjalanan dan perkembangannya, Islam dan syariatnya hidup dan dianut oleh berbagai bangsa dan negara yang berbeda-beda yang tentu saja sangat berbeda dengan kondisi Arab saat Islam dan syariatnya diturunkan pada zaman itu. Lebih jelasnya bahwa syariat Islam itu tidak identik Arab walaupun diturunkan di tanah Arab. Islam dan syariatnya merupakan ajaran yang sangat fleksibel, bisa dibawa dan dipraktikkan di mana dan kapan saja tidak ada batas ruang dan waktu tanpa mesti memusnahkan tradisi yang sudah ada sebelumnya. Inilah apa yang dimaksud dengan istilah 'Islam nusantara' di Indonesia, yaitu Islam dan syariatnya yang tetap ramah dengan kondisi adat istiadat dan tradisi lokal sebagai khazanah Indonesia.

BIOGRAFI PENULIS

Dr. Siti Mahmudah, S.Ag., M.Ag. lahir tanggal 27 Oktober 1968 di Wates Lampung Tengah. Penulis menamatkan S1 Jurusan Peradilan Agama Fakultas Syari'ah IAIN Raden Intan Lampung pada tahun 1996 dengan judul Skripsi "*Wanita Sebagai Wali Hakim dalam Perkawinan Islam".* Mulai tahun 1997 penulis mengajar di Fakultas Syari'ah UIN Raden Intan Lampung dan diangkat sebagai Dosen tetap dalam Mata Kuliah Sejarah dan Peradaban Islam pada tahun 2000 sampai sekarang.

Pada tahun 1999 penulis melanjutkan S2 di IAIN Sunan Kalijaga Konsentrasi Sejarah Pendidikan Islam, lulus pada bulan Juni tahun 2001 dengan Tesis "*Bayt al-Hikmah dan Peranannya Dalam Transmisi Keilmuan pada Masa Daulah Abbasiyah*". Sejak tahun 2010 penulis melanjutkan Program Doktor (S3) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada Program Studi: Studi Islam. Promosi Doktor pada tanggap 29 Pebruari 2016.

Penulis menjadi peserta Program PIES (The Partnership in Islamic Education Scholarship) Pada bulan Pebruari-Desember 2015 di Australian National University (ANU) Canberra-Australia. Pada tanggal 24&25 Nopember 2015 menjadi peserta konfrensi tingkat Internasional pada CILIS (Centre for Indonesian Law, Islam and Society) Islamic Studies Postgraduate Confrence di Melbourne Law School the University of Melbourne Australia dengan tema *"Historicity and Sharia Reform: Egypt and Indonesia".*

Bibliography

‘Ali ‘Abdul, a.-R. (1972). al-Islãm wa al-Uṣûl al-Hukm, Muhammad ‘Imarah (eds.). al-Mu’asasah al-‘Arabiyah.

‘Alwãni, Ţ. J. (1994). Source Methodology In Islamic Jurisprudence (Uṣûl al-Fiqh al-Islãmi), . Virginia USA: International Institute of Islamic Thought Herndon.

‘Arabi, M. A. (1987). Ahkamul Qur’an, jilid ke-2, cet. ke-2. . Beirut: Dar al-Makrifah.

Abaza, M. (1993). Changing Images of Three Generation of Azharites in Indonesia. . Singapore: Institute of Southeast Asian Studies Heng Mui Keng Terrace Pasir Panjang.

Abdurrahman, S. W. (1984). Perkembangan Ringkas Hukum Islam di Indonesia. . Jakarta: Akademika Presindo.

Abū ‘Umar Nādī bin Maḥmūd Ḥasān al-‘Azhari. (1995). al-Maqbūl min ‘Asbāb al-Nuzūl al-. Tanta. Mesir: Dar al-Sahabah lit Turats.

Ahmad Dayan Lubis, D. (2006). Isu-isu Islam Kontemporer, Katimin (eds.). . Bandung: Ciptapustaka Media.

Ahmad, M. (2010). Ijtihad Politik Gus Dur: Analisis Wacana Kritis. Yogyakarta: LKiS.

al-‘Arabī, M. ‘. (1987 M). Ahkām al-Qur’ān, jilid ke-2, cet. Ke-2. . Beirut: Dār al-Makrifah.

al-'Aqqad, ‘. M. (1376 H/1957 M). Ḥaqã’iq al-Islãm wa Abãthil Khushumihi, Cet. Ke-I. Mesir: al-Mu’tamar al-Islami.

al-Asymawi, M. S. (1992). Uṣûl al-Syarî’ah, al-Maktabah al-Saqãfiyyah. Beirut: t.p., 1992. Beirut: T.P.

al-Asymawi, M. S. (2004). Nalar Kritik Syari'ah, cet. ke-1, terj. Luthfi Thomafi. Yogyakarta: LKiS.

al-Azhari, A. U. (1995). al-Maqbulmin 'Asbab al-Nuzul. Mesir: Dar al-Sahabah li al-Turas.

al-Azhari, S. I. (1995). Nihayat al-Su’al fī mā Istadrak ‘alāal-Wahidī wa al-Suyuṭī bi ‘Asbāb al-Nuzūl, cet. ke-1. . Mesir: Dār al-Ṣahābah li al- Turas.

al-Buziki, T. S. (1988). Dirãsah fî an-Nuzhûm al-‘Arabiyyah al-Islãmiyyah, cet. Ke-III. Irak: Jami'ah al-Maushil.

al-Jabiri, M. ‘. (1991). al-Takwīn al-‘Aqli al-‘Arabī. . Beirut: al-Markaz al-Syaqafi al-Arabi.

al-Jabiri, M. A. (1996). ad-Dīn wa al-Daulah wa Taṭbīq al-Syarī’ah. . Beirut: Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyah.

al-Jauziyah, I. a.-Q. (1975). I’lam al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Alamin. . Beirut: Dar al-Fikr.

al-Jauziyah, I. a.-Q. (1975). I’lam al-Muwaqqi’īn ‘an Rabb al-‘Alamīn. . Beirut: Dar al-Fikr.

al-Jursyi, S. (2000). al-Islãmiyyin al-Taqaddumiyyûn. . Arabic: CIHRS.

al-Jursyi, S. (2001). Membumikan Islam Progresif, terj. M. Aunul Abied Shah. Jakarta: Paramadina.

al-Khatib, M. ‘. (1975). Uṣûl al-Hadîs, ‘Ulûmuhu wa Muṣţalahuhu, cet. ke-3. . Damaskus: Dar al-Fikr.

Al-Mawardi. (1393 H/1973 M). al-Ahkãm as-Sulţaniyyah wa al-Wilãyat ad-Diniyyah, cet. ke-3. . Mesir: Maktabah, wa Maţba’ah Mushţafa al-Bãbi al-Halabi wa Auladuhu.

al-Naisaburi, a.-W. (1388 H/1968 M). Asbab al-Nuzul. Mesir: Mu'assasah al-Halabi li al-Nasyr.

al-Naisaburī, A.-W. (1388 H/1968 M.). Asbāb al-Nuzūl. . Mesir: Mu’assasah al-Halabi li an-Nasyr, .

al-Qarafi, S. a.-D. (1978). al-‘Ihkām. . Kairo: Mustafa al-Bābi wa al-Halabi wa Auladuhu.

al-Qarafī. (1978). Syīhab al-Dīn, al-Ihkam. . Kairo: Mustafa al-Bāb wa al-Halabi wa Auladuhu.

al-Qarḍawi, Y. (1997). al-Syarî’ah al-Islãmiyyah. al-Qãhirah: Maktabah wahibah, al-Qãhirah.

al-Qardawi, Y. (2001). Fī Fiqh al-Aqaliyyat al-Muslimah Hayāt al-Muslimīn wasaṭ al-Mujtama'at al-Ukhra. . Beirut: Dar al-Syuruq.
Al-Qasṭalanī. (1421 H/2001 M). al-mawāhibu al-laduniyyah bi al-minahi al-muhammadiyyah, ke-2. . Mesir: Dār al-Gad al-'Arabī.
al-Qimni, S. M. (1999). Qissat al-khalq. Kairo: Sina li al-Nasyr wa al-Intisyar al_Arabi.
al-Qurṭubī, '. A.-'. (tt). al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ān, Juz VII. . Mesir: Dar al-Sya'bi.
al-Qurṭubī, I. A.-'. (tt). al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ān, juz ke-7. . Mesir: Dār al-Sya'bi.
al-Razi, F. (1992). Mafātihul Gaib au al-Tafsīr al-Kabīr, juz ke-30 , jilid ke-15. . Mesir: Dar al-Ghad al-Arabi.
al-Razi, F. a.-d. (1992). Mafātih al-Gaib au al-Tafsīr al-Kabīr, juz ke-30, jilid ke-15. . Mesir: Dar al-gad al-Arabi.
al-Syatibi, A. I. (1976). al-Muwafaqat fī Uṣūl al-Syarī'ah, juz ke-3. Beirut: Dar al-Fikr.
al-Syatibi, A. I. (1976). al-Muwafaqat fīUṣūl al-Syarī'ah, juz ke-3. . Beirut: Dar al-Fikr.
al-Ṭabarī, A. J. (1972). Jami' al-Bayān 'an Ta'wil al-Qur'ān auTafsīr al-Ṭabarī, juz ke-5 . . Mesir: Dār al-Ma'arif.
al-Ṭabarī, A. J. (1972). Jami' al-Bayan 'an Ta'wīl al-Qur'ān au Tafsīr al-Ṭabarī, juz V. Mesir: Dar al-Maarif.
Amal, T. A. (2003). Syari'at Islam: Pandangan Muslim Liberal. . Jakarta: Jaringan Islam Liberal dan The Asia Foundation.
Amal, T. A. (2004). Politik Syari'at Islam: Dari Indonesia Hingga Nigeria, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004. Jakarta: Pustaka Alvabet.
an-Naim, '. A. (1997). Dekonstruksi Syari'ah. . Yogyakarta: LKiS.
An-Naim, '. A. (2007). Islam dan Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syari'ah. Bandung: Mizan, 2007. Bandung: Mizan.

an-Nazar, Ḥ. F. (1985). al-Islãm wa as-Siyãsah. . Mesir: Dar al-Ma'ruf.
Ansary, A. F. (2009). Pembaruan Islam: Dari Mana dan Hendak Ke Mana? . Bandung: Mizan.
Arfa, F. A. (1996). Sejarah Pembentukan Hukum Islam: Studi Kritis Hukum Islam di Barat. Yogyakarta: Pustaka Firdaus.
Arifin, A. (2010). Arifin, Ahmad, Pergulatan Pemikiran Fiqih "Tradisi" Pola Mazhab. Yogyakarta: eLSAQ, 2010. Yogyakarta: eLSAQ.
As-Suyuṭī. (1382 H). Lubāb al-Nuqūl fī'Asbab al-Nuzūl. . Mesir: Dār asy-Sya'ab.
as-Suyuthi, J. (tt). Lubāb al-Nuqūl fī'Asbāb al-Nuzūl. Mesir: Dar asy-Sya'bi.
Audah, '. K. (1984). at-Tashri' al-Islam. Mesir: Nadi al-Qushat.
Azyumardi Azra, D. (2010, Oktober). Prisma: Islam Dan Dunia Perjumpaan Di Tengan Perbenturan. LP3ES, 29.
Barnett R. Rubin, D. (2004). Langkah Barat Menghadang Islam. . Yogyakarta: Penerbit Jendela.
Bayyah, '. i.-S.-M. (2007). Shina'ah al-Fatwa wa Fiqh al-Aqalliyat. . Beirut: Dar al-Manhaj.
Bertens, K. (2001). Filsafat Barat Kontemporer Prancis. . Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
Boullata, I. J. (2001). Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam, terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS, 2001. Yogyakarta: LKiS.
Brown, D. (1999). Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought. . Cambridge: Cambridge University Press.
Bungin, B. (2003). Burhan Bungin, Analisis Data Penelitian Kualitatif. . Jakarta: PT raja Grafindo Persada.
Calder, N. (1993). Studies In Early Muslim Jurisprudence. . Oxford: Clarendon Press.
Choir, Ţ. (2009). Islam Dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer. . Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Choir, Ţ. D. (2011). Jurnal Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum, Vol. 45 No. II, Juli-Desember 2011. . Yogyakarta: Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Suka.

Coulson, N. J. (1987). Coulson, Noel, J., Hukum Islam Dalam Perspectif Sejarah. Jakarta: P3M.

Damami, M. (1998, September-Desember). Makna Agama Dalam Masyarakat Jawa di Kotamadya Yogyakarta. Penelitian Agama , Nomor 20, Th. VII .

Dutton, Y. (1999). The Origins of Islamic Law: the Qur'an, the Muwatta', and Madinan 'Amal. . London: Curzon Press.

Dutton, Y. (2003). Asal Mula Hukum Islam: al-Qur'an, Muwaţa', dan Praktik Madinah, terj. M. Maufur. . ogyakarta: Islamika.

Eriyanto. (2011). Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Media. Yogyakarta: LKiS.

Esposito, J. L. (2006). Islam in the World, Copyright ¯ 2006 by Malise Ruthven. London: Granta Books, 2006. London: Granta Books.

Fadl, K. A. (2006). Abou El Fadl, Khaled, Selamatkan Islam Dari Muslim Puritan. . Jakarta: Serambi.

Faudah, F. A. (1994). Al-Ṭatarruf al-Siyâsī al-Dîni fīal-Miṣr. . Mesir: Ṭa Sin li Dirasât wa Nasyr.

Foucault, M. (1980). The Will to Truth. New York: Tavistock Publication.

Foucault, M. (1984). Discipline and Punish, Alan Sheridan (penerj. dari Prancis), (Middlesex: Penguin Books, 1984), hlm. 135 . Middlesex: Penguin Books.

Foucault, M. (1993). Histoire de la Sexsualiti: la Volonti de Savoir. . Paris: Gallimand.

Foucault, M. (1997). Disiplin Tubuh: Bengkel Individu Modern. Penyadur. Petrus Hardiyanto. . Yogyakarta: LKiS.

Foucault, M. (2007). Order of Thing an Archeology of the Human Sciences, terj. B. Priambodo & Pradana Boy. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Foucault, M. (2011). Aesthetic, Method, and Epistemology: Esential Works of Foucault 1954-1984. Terj. . Yogyakarta: Jalasutra.

Geertz, C. (1992). Tafsir Kebudayaan: Kebudayaan dan Agama. . Yogyakarta: Kanisius.

Ghufron, A. M. (1998). Pemikiran Fazlur Rahman Tentang Metodologi Pembaharuan Hukum Islam. . Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.

Gullen, M. F. (2008). Contemporary Islamic Conversations. Ney York: State University of New York Press.

Hallaq, W. B. (1997). A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Usul al-Fiqh. Cambridge: Cambridge University Press.

Hallaq, W. B. (2005). The Origins and Evolution of Islamic Law. Cambridge University Press, 2005. Cambridge: Cambridge University Press.

HAM, M. (2009). Continuity and Change: Reformasi Hukum Islam. Mohammad Nor Ichwan (eds.). Semarang: Walisongo Press.

Hanafi, H. (2001). "Hasan Hanafi," dalam Makers of Contemporary Islam. . Oxford: Oxford University Press.

Hanafi, H. (2003). Aku Bagian dari Fundamentalisme Islam, terj. Kamran As'ad Irsyadi dan Mufliha Wijayati. Yogyakarta: Islamika.

Haryatmoko. (2001, Januari-Februari). Kekuasaan Melahirkan Kekuasaan . Edisi Foucault, No. 01-02, Tahun ke-51, p. 20.

Hasan, A. (1992). The Doctrine Of Ijma' In Islam. . New Delhi: Kitab Bhavan.

Hasan, A. (2009). Adat Badamai: Interaksi Hukum Islam Dan Hukum Adat Pada Masyarakat Banjar. . Banjarmasin: Antasari Press.

Hasan, N. (2012). Islam Politik di Dunia Kontemporer: Konsep, Geneologi, dan Teori. . Yogyakarta: SUKA-Press.

Hazairin. (1982). Hukum Kekeluargaan Nasional. . Jakarta: Tintamas.

Hooker, M. B. (2013). “Southeast Asian Shari’ahs”. Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies, 20 No. 2, 236.

Hooker, V. (2004). Developing Islamic Arguments for Change Through “Liberal Islam”, Dalam Islam Perspectives on the New Millennium, eds. Virginia Hooker and Amin Saikal. . Singapore: Institute of Southenest Asian Studies.

Huda, M. Q. (2009). Konstruksi Islam Kultural Pasca-Reformasi, Relasi Budaya & Kuasa. . Jawa Timur: 2009.

Husen, I. (1993). “Fiqh Siyasah dalam Tradisi Pemikiran Islam Klasik” . Ulumul Qur'an, IV No. 2.

Husen, I. (1995). “Beberapa Catatan tentang Reakualisasi Hukum Islam” . In Kontektualisasi Ajaran Islam. Jakarta: Paramadina.

Ian Markham and Ibrahim M. Abu Rabi’. (2002). 11 September: Religious Perspectives On The Causes And Consequences. . Oxford: Oneworld Oxford.

Ibrahim, D. (2008). Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqrã’ al-Ma’nawi asy-Shatibi. Yogyakarta: ar-Ruzz Media.

Iqbal, S. M. (1934). The reconstruction of Religious Thought in Islam. London: Oxford University-Humprey Milford.

Ismail, A. S. (2003). Rekonstruksi Konsep Wahyu Muhammad Syahrur. . Yogyakarta: eLSAQ.

Ismail, M. (1993). Al- Islâm al Siyâsî baina al-Uṣūliyyin wa al-‘Ilmâniyyîn. Kuwait: Muassasah al-Syirâ’ al-Arabî, 1993. Kuwait: Muassasah al-Syira' al-Arabi.

Jurjãni, ‘. b. (1405 H/1985 M). At-Ta’rifãt, cet. ke-1. In Ibrahim al-Abiyari (eds.& pengantar). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

Kamali, M. H. (2000). Islamic Law in Malaysia: Issues and Development. Kuala Lumpur: Ilmiah .

Karim, K. A. (1990). al-Jużûru al-Tãrîkhiyyah li al-Syarî’ah al-Islãmiyyah. Kairo: Sīnā li al-Nasyr.

Karim, K. A. (1990). Fatrat at-Takwîn Fî Ḥayãti al-Ṣãdiq al-Amîn. . Al-Qahirah: Dar Misr al-Mahrusat.

Karim, K. A. (1995). al-Islãm Baina al-Daulah al-Dîniyyah Wa al-Madaniyyah. . Mesir: Sînã li al-Nasyr.

Karim, K. A. (1997). Qurais Min al-Qabîlah ilã al-Daulah al-Markaziyyah. Mesir: al-Intishãr al'Arabî.

Karim, K. A. (1997). Relasi Gender Pada Masa Muhammad dan Khulafa' al-Rasyidin, terj. Khairon Nahdiyyin. . Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Karim, K. A. (2002). al-Naṣ al-Mu'assas wa Mujtama'uh,, juz ke-1 & 2, cet. ke-2. Kairo: Dar Misr al-Mahrusah.

Karim, K. A. (2003). Historisitas Syari'at Islam, terj. M. Faisol Fatawi. Yogyakarta: LKiS.

Karim, K. A. (2003). Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan, terj. Kamran As'ad, Judul Asli: al-Judzûr at-T ãrîkhiyyah li asy-Syarî'ah al-Islãmiyyah. Yogyakarta: LKiS, 2003. . Yogyakarta: LKiS.

Karim, K. A. (2005). Negara Madinah: Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab. . Yogyakarta: LKiS.

Karim, K. A. (tt). Mujtama' Yasrib al-'alāqah baina al-Rajul wa al-Mar'ah fi 'Ahd an-Nabī wa al-Khalīfi. Mesir: Sīnâ li al-Nasyr, t.t.

Kepel, G. (1993). Muslim Extremism in Egypt: the Prophet and Pharaoh. . London: University of California Press.

Khadduri, M. (2002). Perang dan Damai Dalam Hukum Islam, terj. Kuswanto. Yogyakarta: Tarawang Press.

Koentjaraningrat. (1984). Kebudayaan Jawa. . Jakarta: Balai Pustaka.

Koentjaraningrat. (2010). Sejarah Teori Antropologi II. Jakarta: UI_Press.

Kurzman, C. (1988). Liberal Islam. . New York: Oxford University Press.

Lapidus, M. I. (1988). A History of Islamic Societies. USA: Cambridge Press.

Lukito, R. (2001). Islamic Law and Adat Encounter: The Experience of Indonsi. . Jakarta: Logos.

Lukito, R. (2008). Tradisi Hukum Indonesia. . Yogyakarta: Teras.

Machasin. (2011). Islam Dinamis Islam Harmonis: Lokalitas Pluralisme Terorisme. . Yogyakarta: LKiS.

Mawardi, A. I. (2010). Fiqh Miniritas: Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan. . Yogyakarta: LKiS.

Mayer, A. (1991). Islam and Human Rights: Tradition and Politics. London: , 1991. London: Boulder and San Francisco Publisher.

Minhaji, A. (2001). Kontribusi Pembentukan Hukum Islam: Kontribusi Joseph Schacht. . Yogyakarta: UII Press.

Minhaji, A. (2010). Sejarah Sosial Pemikiran Hukum Islam: Sebuah Pengantar Dalam Ontologi Hukum Islam. . Yogyakarta: Program Studi Hukum Islam PPS UIN SUKA.

Mithcell, R. P. (2005). Masyarakat Al-Ikhwan Al-Muslimun : Gerakan Dakwah al-Ikhwãn Di Mata Cendekiawan Barat. . Solo: Era Intermedia.

Moosa, E. (2004). Islam Progresif: Refleksi Dilematis Tentang HAM, Modernitas dan Hak-hak Perempuan di Dalam Hukum Islam. . Jakarta: ICIP.

Mudzhar, M. A. (1998). Pendekatan Studi Islam Dalam Teori dan Praktik. . Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Muhammad, '. (tt). al-Qayyim al-Dorûriyah wa maqãsid al-Tasrî' al-Islãmi. .

Muhammad, R. A. (tt). Revitalisasi Syari'at. . T. tp: at-Turats.

Mustafa, N. '.-K. (2012). al-Mu'aradah fī Fikr al-Siyasī al-Islamī, Diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Ali Ghufron dengan judul: Oposisi Islam. . Yogyakarta: LKiS.

Nahdiyyin, K. (2004, November). "Saat Seorang Aktifis Menggugat Teks Suci". Syir'ah, IV No. 36, 57.

Najib, ‘. (2003). “Rekonsiliasi Perempuan Islam dan Komunis” . Tashwirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan, Edisi No. 15.

Nashir, H. (2007). Gerakan Islam Syari’at: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia. . Jakarta: Pusat Studi Agama Dan Peradaban.

Nasr Hamīd Abû Zaid. (1997). al-‘Imām as-Syafi’i wa Ta’sis al-Aidulujiyah al-Wasaṭiyah, (Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1995). Diterbitkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul: Imam Syafi’i: Moderatisme Ekletisisme Arabisme, terj. Khoiron Nahdiyyin. . yogyakarta: LKiS.

Nasution, H. (1986). Pembaharuan dalam Islam. . Jakarta: Bulan Bintang.

Nasution, K. (2010). Pengantar Studi Islam. . Yogyakarta: ACAdeMIA.

Nawawi, H. (1998). Metode Penelitian Bidang Sosial. Yogyakarta: Gajah Mada Press.

Nurlaelawati, E. (2010). Modernization, Tradition and Identity: The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts. . Amsterdam: Amsterdam University Press.

Nyazee, I. A. (1994). Theories Of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad. . International Institute of Islamic Thought and Islamic Research Institute.

Panggabean, T. A. (2004). Politik syariat Islam: Dari Indonesia Hingga Nigeria. . Jakarta: Pustaka Alvabet.

Peters, R. (2007). Crime and Punisment In Islamic Law: Theory and Practice From The Sixteenth and the Twenty-first Century. . Cambridge: Cambridge University Press.

Phillips, M. W. (2007). Analisis Wacana: Teori dan Metode,terj. Imam Suyitno dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Qadir, Z. (2004). Syariah Demokratik: Pemberlakuan Syari’ah Islam di Indonesia. . Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Qadir, Z. (2007). Strategi Komunikasi Menyerap Aspirasi Masyarakat Akar Rumput, Musa Asy' Arie (Pengantar). . Jakarta: Departemen Komunikasi Dan Informatika RI.

Qodir, Z. (2006). Pembaharuan Pemikiran Islam: Wacana dan Aksi Islam Indonesia. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Rahman, F. (1985). Law and Ethics in Islam. California: Undena.

Ridwan, A. (1998). Reformasi Intelektual Islam: Pemikiran Hassan Hanafi Tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam. . Yogyakarta: ITTAQA Press.

Ruthven, M. (2006). Islam in the World. London: London: Granta Publications, 2006.

Sagiv, D. (1995). Fundamentalism and Intellectuals in Egypt, 1973-1993. . London: Frank Cass.

Sahrur, M. (1996). al-Islãm wa al-Īmãn. . Damaskus: al-Ahalli.

Salam, A. U.-Q. (1396 H/1976 M.). al-Amwãl, cet. ke-3, Syaikh Muhammad Khalîl al-Ḥarras (eds.). Mesir: Dãr al-Fikr .

Shah, M. A. (2003). Khalīl'Abd al-Karīm: "Kiai Merah" dari Mesir (Metode Ilmiah dan Aplikasinya dalam Historiografi Islam). Taswirul Afkar: Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan, Edisi No. 15 LAKPESDAM dan The Asia.

Shiddiqi, N. (1998). Fiqh Indonesia; Menggali Gagasan Pemikiran Hasbi ash-Shiddiqi. . Jakarta: PT Bulan Bintang.

Shimogaki, K. (2011). Kiri Islam Antara Modernisme dan Posmodernisme: Telaah Kritis Pemikiran Hasan Hanafi, terj. M. Imam Aziz & M. Jadul Maula. Yogyakarta: LKiS.

Sidqi, M. (1983). al-Wajiz fī'Idah Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyah. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1983. Beirut: Mu'assasah al-Risālah.

Sinah, A. a.-F. (1947). 'Urf wa al-'Adat fi Ra'yi al-Fuqaha'. Kairo: Penerbit al-Azhar.

Sulaiman, '. H. (1994). Towards an Islamic Theory of International Relation: New Directions for Methodology and Thought. Virginia USA: The International of Islamic Thought Herndon.

Syam, N. (1366 H/1966 M). Islam Pesisir dan Islam Pedalaman: Tradisi Islam di Tengah Perubahan Sosial, ãYa'la al-Farra', al-Ahkãm as-Sulţãniyyah, cet. ke-3. . Mesir: Syirkah, Maktabah, wa Maţba'ah Mushţafa al-Babi al-Halabi wa Auladuhu.

Takariawan, C. (2002). Al-Ikhwan Al-Muslimun : Bersama Mursyid 'Am Kedua. . Yogyakarta: Tiga Lentera Utama.

Tantawi, S. M. (1408 H/1987 M.). al-Madkhãl ilã al-Fiqh al-Islãmi, cet. ke-1. Mesir: Maktabah Wahbah .

Thalib, S. (1980). Receptie a Contrario; Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam, cet. ke-3. . Jakarta: PT Bina Aksara.

UNESCO. (1975). Mu'jam al-'Ulûm al-Ijtimã'iyyah, cet. ke-1, . Kairo: al-Haiah al-Mishriyyah al-Ammah lî al-Kitab.

Wahid, A. (1999). Mengurai Hubungan Agama dan Negara. . Jakarta: Grasindo.

Wahid, A. (2006). Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi, Jakarta: The Wahid Institut, 2006. Jakarta: The Wahid Institut.

Wahid, A. (2007). Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan. Jakarta: The Wahid Institute.

Wahyudi, Y. (2007). Maqãshid Syarî'ah Dalam Pergumulan Politik. . Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.

Wahyudi, Y. (2007). Ushul Fiqih Versus Herkeneutik. . Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.

Wahyudi, Y. (2009). Jihad Ilmiah dari Tremas Ke Harvard. . Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.

Wahyudi, Y. (2010). Islam: Percikan Sejarah, Filsafat, Politik, Hukum, dan Pendidikan. . Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press.

Zahroh, M. A. (tt). Uṣûl al-Fiqh. Dãr al-Fikr, t.t. Mesir: Dar al-Fikr.

Zaid, F. A. (1986). Hukum Islam: Antara Tradisionalis dan Modernis. . Jakarta: P3M.

Zakaria, F. (2014). Mitos dan Realitas Dalam Gerakan Islamisme Kontemporer. Yogyakarta: LKiS.

INDEKS

J

K

L

M

Q

R

S

HISTORISITAS SYARI'AH

Buku ini berhasil dengan baik menggunakan pendekatan interdisipliner untuk mengkaji pemikiran seorang tokoh pembaru Islam. Dalam analisisnya, penulis menggunakan perspektif relasi kuasa Michel Foucault. Ia meyakini pemikiran tokoh pembaru Islam yang telah menjadi produk teks yang dikaji sebagai data primer tidak datang dari ruang hampa. Ada relasi kuasa yang telah memengaruhinya. Dalam teori relasi kuasa Michel Foucault disebutkan bahwa setiap kekuasaan akan melahirkan sebuah penolakan dan gagasan-gagasan Khalil 'Abd al-Karim merupakan wujud dari penolakan terhadap kuasa yang ada di Mesir pada masanya.

Kehadiran buku ini sangat signifikan terutama dalam rangka menjawab isu yang selalu muncul tentang posisi syariah di Indonesia, yang sangat problematik dan telah menjadi ladang kontroversi sejak pra-kemerdekaan sampai sekarang. Isu Perda Syariah, dan isu-isu lainnya, timbul karena berkembangnya pemaknaan syariah yang terlalu literal dan telah mengesampingkan realitas historis. Persoalan menjadi semakin serius karena sebagian besar kalangan yang terlibat dalam perdebatan tersebut sebenarnya tidak sungguh-sungguh mengerti apa syariah itu.

ISBN 978-602-74175-5-7